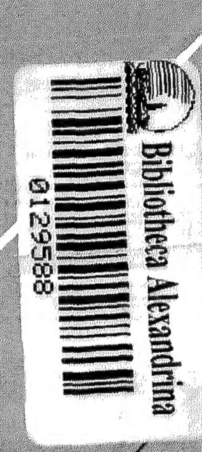
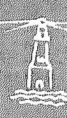
دكتور عاطف العراقي

الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل





دار المعارف

سلسلة العقل والتجديد
الكتاب الرابع

الميتافيزيقا
فى فلسفة ابن طفيل

تأليف
دكتور عاطف العراقى
أستاذ تاريخ الفلسفة
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الخامسة
١٩٩٢



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

الإهداء

إلى الإنسان المتوحد والمثل الأعلى علماً وخلقاً .

عبد الغفار مكاوى

صديقاً . . . وزميلاً .

أهدى ثمرة من حصاد عزلتى فى صومعة الفلسفة متأملاً فى أبدية الوجود مغترباً عن فناء الموجود . تقديراً لنبوغه الأدبى واعترافاً بأصالته الفلسفية .

عاطف العراقى

شكر وتقدير

يسرنى أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير للقائمين على الدوائر الفلسفية والعلمية فى أرجاء المعمورة شرقاً وغرباً والذين تفضلوا بإهدائى الكثير من المصادر التى لا غنى عنها للبحث فى فكر فلاسفة المغرب العربى ، من قريب أو من بعيد ، طوال سنوات اهتمامى بهذه الدراسة .

ومن هذه الدوائر ، معهد إحياء المخطوطات بجامعة الدول العربية ، والمجمع العلمى العربى بدمشق ، والمجمع العلمى العراقى ، والمكتبة الوطنية بطهران ، ومكتبة جامعة مدريد .

الرموز والاختصارات المستخدمة فى هذا الكتاب على النحو التالى :

ن = فن

م = مقالة

ف = فصل

ق = قسم

ق . م = القسم المنطقى

ق . ط = القسم الطبيعى

ق . أ = القسم الإلهى

ق . ص = القسم الصوفى

ش = شكل

جـ = جزء

ر = رسالة

فهرس الكتاب

أولاً : فهرس الموضوعات

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

ثانياً : فهرس الأشكال التوضيحية

تصدير عام

أنا مؤمن بالدور الكبير الذى قام به فلاسفة العرب فى مجال تاريخ الفكر الفلسفى العالمى ، معتقد تمام الاعتقاد بأن أجدادنا من هؤلاء الفلاسفة قد بذلوا أقصى جهدهم فى تشييد المذاهب الفلسفية التى قد لا تقل خطراً ولا أهمية عن مذاهب من سبقهم من فلاسفة اليونان ، ومذاهب من جاء بعدهم من فلاسفة العصر الحديث وأيامنا المعاصرة .

فكل فيلسوف من الفلاسفة قديماً ووسيطاً وحديثاً ، قد شارك من جانبه فى كتابة تاريخ الفكر الفلسفى العالمى ، وقام بجهود جبارة فى ميدان المعرفة الفلسفية ، وكان بذلك مستحقا لأن يعد واحداً من الفلاسفة الذين يمثلون تاريخ الفلسفة طوال ستة وعشرين قرنا من الزمان .

غير مجد فى ملتى واعتقادى ، التقليل من أهمية المذاهب الفلسفية التى شيدها فلاسفة المشرق العربى وفلاسفة المغرب العربى . وإذا كان يقال – فى مجال التقليل من أهمية هذه الآراء والمذاهب – أن هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا واستفادوا الكثير من آراء فلاسفة اليونان ، فإن هذا يعد شيئاً طبيعيا ، يعد مظهراً من مظاهر الصحة لا المرض ، ومَنْ مِنَ الفلاسفة القدامى أو المحدثين لم يتأثر بآراء السابقين عليه ؟ إن كل فيلسوف يتأثر بآراء من سبقوه بصورة أو بأخرى ، بالتأييد تارة ، والنقد والتفنيد تارة أخرى .

نعم تأثروا تأثراً كبيراً بآراء فلاسفة اليونان . هذه حقيقة لا ينبغى الشك فيها . والمقارن بين آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، وبين الآراء التى تركها لنا فلاسفة العرب ، يدرك تمام الإدراك دور فلاسفة اليونان فى تشكيل آراء ومذاهب فلاسفة المشرق العربى والمغرب العربى . ومن يحاول من أشباه الدارسين نفى ذلك ، فإنه يكشف بمحاولته هذه ، عن جهله بتاريخ الفلسفة اليونانية[1] من يحاول أن ينسب آراء لفلاسفة العرب لم يقولوا بها ، ولكن سبقهم إليها فلاسفة اليونان ، فإن هذه

(١) من أمثلة هذا الجهل ما يقوم به نفر من أشباه الدارسين الذين يعملون حاليا فى أشباه أقسام الفلسفة . إنهم إذا تكلموا عن المادة والصورة على سبيل المثال ، يقولون إن ابن سينا هو أول من قال بها ! ! لأنهم لم يدرسوا تاريخ الفلسفة اليونانية . وإذا اطلعوا على أى فكرة أخرى وأعجبتهم دقتها ، ينسبونها إلى فيلسوف من فلاسفة العرب . ويقولون إنه ليس من المعقول أن يقول بهذه الفكرة أو تلك من الأفكار الدقيقة ، فيلسوف من بلاد الفرنجة والعياذ بالله ! ! إنك إذا حاولت إقناعهم بأنهم على خطأ فاحش من القول ، فوقتك ضائع سدى ، لأنهم قد تعلموا هذه الأخطاء عن الذين تلقوا عليهم ذلك ، وأرادوا أن يضيفوا إلى ذلك جهلاً على جهل .

المحاولة من جانبه . بالإضافة إلى كشفها عن جهله ، تعد محاولة غير منطقية ولا تستقيم مع حقائق الواقع . لأن فلاسفة العرب قد اعترفوا هم أنفسهم بتأثرهم بكثير من الآراء التى قال بها فلاسفة اليونان . بل دافعوا عن بعضها دفاعاً قويا وأثنوا ثناء كبيراً على القائلين بها . وليس فى هذا ما يقلل من شأن أجدادنا من فلاسفة العرب . لأن التأثر – كما أشرنا منذ قليل – يعد شيئاً طبيعيا ، وخاصة أنهم أضافوا مفهومات جديدة من التفسيرات ، التى تختلف عن تلك التى قال بها من سبقهم من فلاسفة اليونان .

وإذا كان فلاسفة العرب قد تأثروا بآراء من جاء قبلهم . فإنهم بدورهم قد أثروا عن طريق الآراء التى تركوها والمذاهب التى شيدوها ، فى آراء كثير ممن جاء بعدهم ، بحيث إن الباحث الموضوعى المنصف يجد أن أسماء مفكرينا وفلاسفتنا شرقاً وغرباً ، تتردد دواماً وبلا انقطاع فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى .

إن الفارابى لم يقل بما قال به إلا ليبقى . لا أن يُهدم وتستبعد آراؤه . وما يقال عن الفارابى على سبيل المثال ، يقال عن فلاسفة آخرين فى مشرقنا العربى كابن سينا ، وفى مغربنا العربى كابن باجه الرائد الأول للفلسفة فى تلك البلاد ، وابن طفيل الذى كان عظيماً بين هؤلاء الفلاسفة ، وابن رشد آخر فلاسفة العرب وعميدهم وأقوى معبر عن الاتجاه العقلى فى بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها .

فبلاد المشرق العربى إذا كانت قد أنجبت لنا فلاسفة تركوا بصمات واضحة وظاهرة على تاريخ الفكر الفلسفى العالمى بصفة عامة والفكر الفلسفى العربى على وجه الخصوص ، فإن بلاد المغرب العربى . قد أبت إلا أن تشارك فى المساهمة فى كتابة تاريخ الفلسفة . إذ نشأ على أرضها فلاسفة قالوا بأفكار فلسفية عميقة غاية العمق . وشيدوا مذاهب فلسفية لا تقل فى جدتها وطرافتها عن المذاهب الفلسفية التى تركها لنا فلاسفة المشرق العربى .

قد نختلف مع هؤلاء الفلاسفة فى مشرق البلدان العربية ومغربها ، ولكن هذا الاختلاف يعد دليلاً على عمق أفكارهم ، إذ لو كانت الآراء التى تركوها لنا آراء واهية الأساس ، لما اختلفنا معهم .

قد نجد بعض الآراء الضعيفة وغير المتسقة عند بعضهم ، ولكننا يجب ألا ننسى أن الفرد من أفراد البشر . بل العبقرى لا يمكنه أن يقيم بمفرده نسقاً كاملاً تاما ، بل إنه يقيم أجزاء منه ويهمل أجزاء أخرى ، وتاركاً لمن يجيئون بعده إكمال البناء ومواصلة تشييد دعائم المذاهب الفلسفية ، مهتدين بالأسس التى قال بها ، والمبادئ التى توصل إليها . هذا يقال عن كثير من الفلاسفة . يقال عن أفلاطون ويقال عن أرسطو ، كما يقال عن فلاسفة العرب الذين بذلوا أقصى جهدهم وتركوا لنا ثماراً ناضجة تارة ، وثماراً غير ناضجة نضجاً كاملاً تارة أخرى ، وعلينا نحن العمل على إتمام نضجها

وإكمال أساسها ، وذلك إذا أردنا أن نقدم تصوراً متكاملاً لقضية الأصالة والمعاصرة . إذا أردنا أن يتحقق أملنا فى وجود فلاسفة يقومون بوصل تاريخ للفلسفة العربية انقطع بعد وفاة فيلسوفنا ابن رشد منذ ثمانية قرون ، وما أطولها من مدة . إننا إذا لم نفعل ذلك ، فسوف لا نجد أمامنا أساساً للمعاصرة ، وهذا الأساس هو الأصالة ، إذا لم نفعل ذلك ، ستظل بلداننا العربية شاغرة فى وجود فلاسفة ، تماماً كما هو الحال منذ ثمانية قرون وحتى الآن .

إن لكل مذهب من المذاهب الفلسفية التى تركها لنا فلاسفة العرب ، مقومات خاصة ، إنه لا يعد مجرد تلفيق لمجموعة آراء استقاها هذا الفيلسوف أو ذاك ، من الفلاسفة الذين سبقوه ، بل نجد فى هذا المذهب أو ذاك ، نوعاً من الوحدة أو التكامل تسرى بين أبعاده وجوانبه .

هذه الوحدة أو هذا التكامل قد يساعدنا على إدراكها ، إضفاء مفهومات جديدة ومتنوعة على تراثنا الفلسفى الإسلامى .

بيد أن هذا لا يعنى أن نحمل نصوص الفلاسفة فوق ما تحتمل ، لأن هذا أخطر ما يقع فيه الباحث من أخطاء ، ولكن ما نقصده هو أنه من واجبنا بذل الجهد فى البحث عن معان وراء نصوص الفلاسفة ، إذ قد يؤدى بنا هذا البحث إلى تفسيرات مختلفة متعددة للتراث الفلسفى العربى ، وذلك على النحو الذى نجده بالنسبة لفلاسفة قدامى كأفلاطون وأرسطو ، كما نجده عند فلاسفة محدثين ومعاصرين . إننا لو فعلنا ذلك فى مجال الفكر الفلسفى الإسلامى ، فقد نجد مدارس فلسفية حول تراث فيلسوف مشرقى كالفارابى ، أو فيلسوف مغربى أندلسى كابن رشد .

هذه مقدمة أحسبها ضرورية قبل الإشارة إلى موضوع هذا الكتاب ، إذ سيتبين للقارئ كيف أن الفصول التى تضمنها هذا الكتاب تعد تعبيراً عن الجوانب التى أشرنا إليها .

ففيلسوفنا ابن طفيل يحتل مكانة كبيرة فى تاريخ الفلسفة العربية . إنه يعد واحداً من فلاسفة المغرب العربى ، ترك لنا فلسفة ثرية ثراءً كبيراً سواء فى مراميها أو فى تفصيلاتها . إنها فلسفة كثيرة الألوان والظلال . إنها فلسفة بارزة الشخصية لأنها جاءت من فيلسوف التزم بخصائص وشروط الفكر الفلسفى إلى حد كبير .

لقد ترك لنا ابن طفيل العديد من الآراء التى نجدها فى قصته الفلسفية «حى بن يقظان» .

وقد حاولنا اعتماداً على هذه الآراء ، إقامة نسق فلسفى لابن طفيل ، نسق يضم بين جوانبه هذه الآراء التى تبحث فى العديد من المشكلات الفلسفية . وعلى وجه التحديد ، حاولنا معالجة موضوع الميتافيزيقا فى فلسفة هذا الفيلسوف ، إذ إننا قد لاحظنا أنه حتى فى الآراء التى قدمها لنا فى مجال الطبيعة ، كان معبراً عن أبعاد وزوايا ميتافيزيقية ، إن دلتنا على شىء ، فإنما تدلنا على أن الميتافيزيقا

تلقى ظلها على الأمور التى تتعلق بمجال الطبيعة .

ولسنا فى حاجة إلى القول ، بأن فلاسفة العرب قد اهتموا ابتداء من الكندى حتى ابن رشد ، بالبحث فى هذا المجال ، مجال الميتافيزيقا ، وقد أطلقوا على الميتافيزيقا عدة أسماء ، من بينها العلم الإلهى ، وما بعد الطبيعة ، والفلسفة الأولى ، وعلم الربوبية[١] .

وإذا كنا قد بحثنا فى الجوانب الفيزيقية – كما سنشير فيما بعد – بالإضافة إلى البحث فى المشكلات الإلهية ، فإن ذلك يرجع إلى أن موضوع الميتافيزيقا لا يقتصر على البحث فى الإلهيات ، بل إن موضوعها ، بالإضافة إلى هذا المبحث ، مبحث الإلهيات . والذى يعد أهمها ، هو الموجود من حيث هو موجود ، إنها تبحث فى الجوهر والهيولى والصورة والقوة والفعل والعلل ، إلى آخر المباحث التى يشملها موضوع الميتافيزيقا . وخاصة عند أرسطو الذى تأثر به إلى أكبر حد فلاسفة العرب فى بحوثهم الميتافيزيقية .

لقد عالج ابن طفيل القضايا الميتافيزيقية ، تلك القضايا التى تعد قديمة قدم الفلسفة . إذ بحث فيها فلاسفة المدرسة الأيونية أول مدارس الفكر الفلسفى اليونانى ، كما بحث فيها أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم من الفلاسفة ، على امتداد تاريخ الفكر الفلسفى ومراحله .

لقد وجدنا ابن طفيل مهتما بالبحث فى مجال الأنطولوجيا ومجال الكسمولوجيا ، محللاً لأبعاد الزمان والمكان واللاتناهى ، دارساً لمشكلة الغائية ، مقدماً أكثر من دليل على وجود الله ، حريصاً على إثبات خلود النفس ، صاعداً من العالم الحسى ، إلى البحث فيما وراء هذا العالم ، أى البحث فى عالم المعقولات ، حتى يتسنى له بالتالى الصعود من الكثرة والتنوع والتعدد ، إلى الوحدة والتجانس . وهذا كله يعد ضرباً من البحث فى صميم الميتافيزيقا وقاعها الخصيب . وصاحب هذه الدراسات التى تدخل فى دائرة الميتافيزيقا يعد فيلسوفاً ميتافيزيقيا .

ونود أن نشير إلى أن البحث فى القضايا الميتافيزيقية ، يثير الكثير من الخلاف فى وجهات النظر ، ومن هنا كان نقدنا لكثير من الآراء التى ارتضاها ابن طفيل لنفسه . لقد اتفقنا معه تارة ، واختلفنا معه تارة أخرى . وقد سبق أن قلنا إن النقد يحمل فى طياته الاعتراف بأهمية الآراء التى تركها لنا هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين بحثوا فى القضايا الميتافيزيقية .

---

(١) يمكن الرجوع إلى تصدير الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور لكتاب الإلهيات من الشفاء لابن سينا ، وإلى الفصل الثانى من الباب الثالث من كتابنا «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية» والذى حللنا فيه تفسير ابن رشد لما بعد الطبيعة لأرسطو ، والمعجم الفلسفى (الجزء الثانى) للدكتور جميل صليبا ص ٣٠٠ وما بعدها ، وأيضاً الجزء الخاص بالميتافيزيقا عند ابن سينا فى كتاب الشفاء ، وأيضاً : E. Gilson : History of Christian Philosophy p. 206 — 210.

إننا لم نقتصر على مجرد عرض آراء ابن طفيل والدفاع عنها وتبرير القول بها ، لأننا نعتقد أن بعداً ذاتيا لابد أن يضاف إلى البعد الموضوعي ، طالما أن نصوص الفيلسوف تسمح بذلك . وابن طفيل قد أثار مجموعة من القضايا الميتافيزيقية لابد وأن ينشأ حولها الكثير من الجدل والخلاف فى الرأى . وسيرى القارئ الكثير من الاختلافات فى وجهات النظر حول مشكلات تعد مشكلات ميتافيزيقية قلباً وقالباً ، كمشكلة حدوث العالم وقدمه ، ومشكلة خلود النفس ، وكيف أن نصوص ابن طفيل تثير العديد من الإشكالات التى تؤدى إلى تضارب فى وجهات النظر حول هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها فى مجال الميتافيزيقا .

إن محاولة تأويل آراء الفيلسوف ، إذا كانت قائمة على الاجتهاد فى فهم النص وكان القصد منها تقديم نسق متكامل يضم شتات أفكاره تعد فيما نرى من جانبنا محاولة مشروعة ، ولكن التأويل الذى لا يستند إلى فهم دقيق للنص الفلسفى ، والذى يكون القصد منه مجرد الدفاع عن ابن طفيل والإسراف فى الثناء عليه ، سيؤدى بنا إلى عدم إدراك الأخطاء التى وقع فيها الفيلسوف ، سيؤدى بنا إلى نسبة آراء لفيلسوفنا لم يقل بها أساساً [١] ، بل قال بعكسها . إن هذا التأويل الخاطئ ، سيخفى الكثير من العيوب التى كان بالإمكان أن تظهر أمامنا واضحة جلية ، لولا هذا الإسراف فى تمجيد هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة .

صحيح أن ابن طفيل – كما أشرنا منذ قليل – يعد عظيماً بين الفلاسفة ، يعد خالداً بآرائه التى تركها لنا ، كما تعبر فلسفته عن ثراء وعمق لاحد لها ، ولكن يجب أن تكون نظرتنا إليه ، نظرتنا إلى مفكر قد تكون آراؤه صائبة تارة وخاطئة تارة أخرى . ولا يصح أن ننظر إليه كقديس . إذ لو نظرنا إليه أو إلى غيره من الفلاسفة هذه النظرة ، فإن البحوث الفلسفية لن تتقدم خطوة واحدة .

هذا ما حاولنا الالتزام به فى كتابنا هذا الذى يتضمن مجموعة من الأبواب والفصول . ويندرج داخلها مجموعة من العناصر والنقاط الجزئية .

فالباب الأول قد تضمن فصلين : فصل أول يعد من قبيل التمهيد ، إذ إنه يكشف عن البيئة التى عاش فيها فيلسوفنا ابن طفيل ، إذ إننا نعتقد أن هذه البيئة ، بيئة بلاد المغرب . كانت عاملاً من عوامل عديدة دفعت ابن طفيل إلى البحث فى مشكلة لها أبعادها الميتافيزيقية ، وهى مشكلة التوفيق

---

(١) من أمثلة التأويل الخاطئ لآراء بعض الفلاسفة ، ما يذهب إليه أحد الباحثين من أن ابن رشد يقول بحدوث العالم ، اعتماداً على قول ابن رشد بأن العالم حادث حدوثاً أزليا . إن كلمة حادث فى هذا المجال ، تعنى الإيجاد ، أى أن العالم موجود وجوداً أزلياً ، وهذا يعنى قدم العالم عند ابن رشد ، نظراً لأن القول بالأزلية القصد منه قدم المادة الأولى . لقد جاء هذا التأويل الخاطئ الذى لا يسمح به نص الفيلسوف فى محاولة للدفاع عن ابن رشد والقول بأن آراءه تتفق مع الجانب الدينى .

بين الدين والفلسفة ، على النحو الذى كشفنا عنه بعد ذلك فى فصل من فصول الباب الثالث من هذا الكتاب .

كما حللنا فى هذا الفصل ، المصادر الثقافية التى استفاد منها فيلسوفنا على اختلاف مجالاتها ، الطب والفلك والفلسفة ، وبينا أن ابن طفيل قد استفاد من مصادر عديدة ، سواء كانت تتمثل فى مصادر فلسفية قديمة يونانية وفارسية وهندية ، أو مصادر عربية ، أى تلك التى تتمثل فى آراء الفلاسفة الذين سبقوه سواء فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى .

أما الفصل الثانى من هذا الباب ، فيعد محاولة لبيان موقفه من فلاسفة ومفكرين سبقوه ، وهم الفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجه . لقد طبقنا خصائص الفكر الفلسفى على محاولته النقدية التى قام بها ، وتوصلنا إلى أنه كان ملتزماً إلى حد كبير بخصائص وشروط الموقف الفلسفى ، وقد ربطنا ذلك كله بأبعاد محاولته الميتافيزيقية .

والواقع أن الدارس لآرائه النقدية أو الإيجابية ، والتى أودعها قصته الفلسفية «حى بن يقظان» ، يجد له مواقف معبرة عن الشك ، مواقف معبرة عن القلق والحيرة كما يجد الكثير من المواقف التى تعد تعبيراً عن التأمل الفلسفى الدقيق ، سيجد عنده تفكيراً هادئاً متزناً ، تفكيراً منطقيا يتمثل فى التخلى عن آراء يعتقد بها الفرد إذا وجد آراء أخرى جديرة بأن يصدق بها الإنسان . وهذا كله إن دلنا على شىء ، فإنما يدلنا على التزامه بالكثير من خصائص الفكر الفلسفى ، تلك الخصائص التى يجب أن يلتزم بها من أراد لنفسه طريق الفلسفة ، وإذا لم يكن قادراً على الالتزام بها ، فإن فكره لا يعد فكراً فلسفيا من قريب أو من بعيد[1] .

وإذا كنا قد وقفنا طويلاً عند موقف ابن طفيل النقدى تجاه فلاسفة ومفكرين عاشوا فى مشرق البلدان العربية ومغربها ، فإن سبب ذلك أن هذا الموقف من جانب ابن طفيل ، إنما كان مركزاً أساساً على القضايا الميتافيزيقية التى بحث فيها الفلاسفة الذين سبقوه ، بالإضافة إلى أننا قد رجعنا إلى كتب المفكرين الذين أشار إليهم ابن طفيل ، لبيان مدى صحة ما يذكره ابن طفيل عنهم ، ولحل كثير من الإشكالات والشكوك التى نسبها فيلسوفنا إلى آراء هؤلاء الفلاسفة الذين وقف منهم موقفاً نقدياً ، وذلك حتى يتسنى لنا النظر إلى ابن طفيل من خلال دائرة أوسع ، دائرة تنظر إلى ابن طفيل كفيلسوف

---

(١) نود أن نشير إلى أن أشباه الدارسين الذين تحتلئ بهم أشباه أقسام الفلسفة حاليا ، قد ارتضوا لأنفسهم طريق التقليد . وواضح أن هذا الطريق لا يلتقى بأى وجه من الوجوه مع الطريق الفلسفى الذى يلتزم بشروط الموقف الفلسفى . إنهم لا يريدون إذن إلا التقليد ، الطريق المغلق ، الطريق المظلم ، إنهم كخفافيش الفكر لم يتعودوا حياة الصباح ونور الوجود . وأجدر بهم أن يختاروا لأنفسهم أى طريق آخر إلا طريق الفلسفة ، طريق الخطابة مثلاً أو طريق البلاغة . فهذا أنفع لهم بدلاً من الانتساب لدائرة الفلسفة ، والفلسفة منهم براء . أقول بهذا وأؤكد على القول به نظراً لأنه مازال يوجد فى أرض الفلسفة من يفسد فيها .

غير مقطوع الصلة بمن سبقه من الفلاسفة ، دائرة تمثل تاريخ الفلسفة العربية فى المشرق والمغرب ، وبدون هذا لا يمكن للدارس التوصل إلى فهم حقيقة هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى أودعها ابن طفيل قصته الفلسفية .

أما الباب الثانى بفصليه ، فموضوعه آراء ابن طفيل فى مجال الطبيعة والكشف عن أبعادها الميتافيزيقية ، سواء كانت آراء تتعلق بعالم الكون والفساد ، أو آراء تتعلق بالعالم العلوى ، عالم الأجرام السماوية .

لقد حاول ابن طفيل خلال دراسته للطبيعة ، الصعود إلى أعم المبادئ المتعلقة بالوجود ، مضفيا بذلك طابعاً ميتافيزيقيا بارزاً على آرائه التى قال بها فى هذا المجال ، مجال الطبيعة ، ومعنى ذلك أن الكثير من الآراء التى قال بها فيلسوفنا إنما كانت تدور حول محاور ميتافيزيقية .

لقد ظهر البعد الميتافيزيقى عند فيلسوفنا فى دراسته للموجودات اللاحية والموجودات الحية مما يدخل فى إطار الكسمولوجيا ، أى فلسفة الطبيعة ، كقسم من أقسام ما بعد الطبيعة . وقد تجاوز ابن طفيل التعدد والاختلاف صاعداً إلى الوحدة والاتفاق والتجانس . إن الفرد فى حقيقته يعد واحداً ، والاختلاف يكون فى الأعضاء ، وهو يقصد بالحقيقة ، النفس ، أما الكثرة أو التكثر ، فإنما تجىء عن الأعضاء الجسمانية . إنه يضفى طابعاً ميتافيزيقيا فى تفسيره للكون ، إذ إن كلمة الكون Universe عند تحليلها تكشف عن الكثرة Verse ، ولكنها الكثرة التى تجمعها وحدة Uni ومعنى هذا أن ابن طفيل يريد الصعود من الكثرة والتركيب إلى الوحدة والاتساق ومن اللانظام إلى النظام . وقد طبق ابن طفيل هذه الفكرة سواء فى دراسته للكائنات اللاحية أو دراسته للكائنات الحية ، إذ كان يصعد دواماً من المادى إلى الروحى ، كما يصعد من التكثر والتنوع إلى الوحدة والثبات .

والواقع أن هذا البعد الميتافيزيقى عند فيلسوفنا لا يظهر فحسب فى هذه المجالات ، بل يظهر فى كثير من المجالات الأخرى التى كانت موضوع الباب الثانى ، كالحركة والصورة والنفس وطبيعة الأفلاك السماوية . لقد كان حريصاً فى دراسته لهذه المجالات ، على تجاوز حدود التجربة صاعداً بذلك إلى الكشف عن الحقائق المطلقة . لقد كان ملتزماً بتخطى الظواهر ، حتى يتسنى له الكشف عن علة الوجود وحقيقته ، متمسكا بالتفرقة بين اللامحسوس والمحسوس ، وبين الجسم والعقل ، وبين ما هو مادى وما هو نفسى .

وهذا إن دلنا على شىء ، فإنما يدلنا على الأسس الميتافيزيقية فى دراسة فيلسوفنا ابن طفيل للجوانب الفيزيقية ، بحيث يبدوان كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى آن واحد .

أما الباب الثالث ، والذى يبحث فى المشكلات الميتافيزيقية (الإلهيات) من مذهب ابن طفيل ، فينقسم إلى خمسة فصول ، يدرس كل فصل منها مشكلة من هذه المشكلات .

موضوع الفصل الأول : مشكلة حدوث العالم وقدمه . وقد حللنا فيه اعتراضات وشكوك بن طفيل على القول بالحدوث واعتراضاته على القول بالقدم .

والواقع أن ابن طفيل كان حريصاً على دراسة هذه المشكلة التى تغوص فى أعمق أعماق الميتافيزيقا ، وإذا كان ابن طفيل قد استفاد فى دراسته لهذه المشكلة الميتافيزيقية ، من أدلة الحدوث والقدم التى قال بها فريق من المتكلمين والفلاسفة قبله ، إلا أنه كان مضيفاً الكثير من الجوانب إلى هذه الأدلة . ويظهر ذلك فى تحليلاته للشكوك التى تعترض كل اتجاه من الاتجاهين (القدم والحدوث) . وإن كنا نجد فى بعض تحليلاته ضعفاً تارة ومغالطة تارة أخرى .

وقد توصلنا بعد عرض فيلسوفنا لحجج أهل القدم وأهل الحدوث ، إلى أن ابن طفيل يميل إلى القول بقدم العالم . مخالفاً بذلك جمهور المتكلمين والكندى أيضاً ، ومتفقاً فى رأيه مع الفلاسفة الذين آثروا القول بالقدم سواء كانوا قبله كالفارابى وابن سينا ، أو كانوا بعده كابن رشد .

وموضوع الفصل الثانى : دراسة أدلة ابن طفيل على وجود الله تعالى ، وهو يعد من أهم المباحث الميتافيزيقية ، باعتبار الله الموجود الأول والعلة الأولى والقصوى للوجود .

وقد بينا فى بداية دراستنا لهذا المجال ، كيف ربط ابن طفيل بين المشكلتين ، مشكلة حدوث العالم وقدمه ، ومشكلة التدليل على وجود الله تعالى برباط وثيق ، وكيف أن هذا يعد من جانبه رد فعل على محاولة الغزالى فى المشرق العربى ، إذ إن الغزالى قد رأى أن الفلاسفة حين قالوا بقدم العالم ، فإن قولهم هذا يؤدى إلى مذهب الدهرية ، ومعنى هذا أن الفيلسوف الذى يقول بالقدم ، يكون متناقضاً مع نفسه إذا بحث عن أدلة على وجود الله ، فيما يرى الغزالى .

وإذا كان ابن طفيل – كما سبق أن أشرنا منذ قليل – قد مال إلى القول بقدم العالم ، فإنه وجد أن من واجبه تقديم أدلة على وجود الله ، حتى يبين لنا ولو عن طريق غير مباشر ، أن الفيلسوف القائل بقدم المادة الأولى ، يمكنه التدليل على وجود الله .

وقد أشرنا أيضاً إلى أن ابن طفيل لم يحدد أسماء معينة للأدلة التى قال بها ، ولم يتكلم عن أدلة بطريقة محددة واضحة ، ولكننا من واجبنا حاولنا استخلاص ثلاثة أدلة على وجود الله عند ابن طفيل من خلال كتاباته .

دليل أول يعتمد على فكرة الحركة ، وهو أقرب ما يكون إلى ما يسمى فى الفلسفة الإلهية بالدليل الكونى ، ذلك الدليل الذى نجده عند أفلاطون بصورة ما ، ونجده عند أرسطو حين قوله بضرورة

افتراض محرك أول لا يتحرك ، وهو الدليل الذى نقده كانت Kant الفيلسوف الألمانى نقداً تاما ، إذ إن العلية لا يمكن فى نظر كانت ، أن تنطبق إلا على عالم الظواهر ، أى عالم الأشياء الواقعة فى نطاق تجاربنا ، بيد أنها لا تصدق على العلة التى تعد خارجة عن العالم والتى تعد فى نفس الوقت سبب وجود هذا العالم .

إن هذا الدليل الذى يقول إن ابن طفيل ، والذى اعتمد فى كثير من أفكاره على فلاسفة سبقوه ، منهم أرسطو بصورة مباشرة ، والفارابى وابن سينا بصورة غير مباشرة ، يتفق – بالنسبة لابن طفيل – مع القول بقدم العالم ، وخاصة أنه ربطه بعدم التسليم بالبداية الزمانية ، تلك البداية التى يسلم بها القائلون بحدوث العالم .

صحيح أن فكرة هذا الدليل ، دليل الحركة ، موجودة من بعض زواياها عند ابن طفيل ، حين افتراضه حدوث العالم وبيانه للشكوك التى تعترض القول بالقدم ، ولكنها أكثر وضوحاً وبروزاً وحسماً فى افتراض ابن طفيل قدم العالم وترجيحه قدم المادة الأولى .

أما الدليل الثانى عند ابن طفيل . فقد أسميناه دليل «حدوث الصورة عن محدث» ويمكن استخلاص فكرة هذا الدليل من ثنايا دراسته للعلاقة بين المادة والصورة . فإذا كانت جميع الموجودات تتركب من مادة وصورة ، وكانت المادة تفتقر إلى الصورة التى لا يصح وجودها إلا عن فاعل ، فإن جميع الموجودات تفتقر إذن فى وجودها إلى الفاعل المختار جل جلاله .

وقد ناقشنا خلال دراستنا لهذا الدليل الكثير من الأفكار الميتافيزيقية التى اعتمد عليها ابن طفيل فى قوله بهذا الدليل ، الذى يعتمد على التفرقة تفرقة أساسية وحاسمة بين الله (**العلة والدوام والغنى واللاتناهى**) وبين **الموجودات** (**المعلول والانقطاع والحاجة والتناهى**) ، بمعنى أننا نجد مقابل العلة (الله) ، المعلولات (الموجودات) ومقابل الدوام بالنسبة لله ، الانقطاع والفساد بالنسبة للموجودات غير الله ، ومقابل اللاتناهى بالنسبة لله ، التناهى بالنسبة لجميع الموجودات ماعدا الله ، وهكذا .

أما الدليل الثالث والأخير ، فهو دليل يعتمد على فكرة الغائية والعناية الإلهية ، وهو ما يعرف فى الفلسفة الإلهية بالدليل الغائى ، وإن اختلفت أفكاره الرئيسية من فيلسوف إلى آخر ، من الفلاسفة الذين يقولون بهذا الدليل .

والواقع أننا نجد فكرة الغائية مبثوثة فى كتابات ابن طفيل وفى أكثر المجالات الميتافيزيقية التى بحث فيها ، إن لم يكن كلها . إنه يرتضى لنفسه القول بالغاية والنظام والتدبير المحكم ، ويرفض القول بالاتفاق والمصادفة . وإذا كان يصعد من القول بالغاية ، إلى القول بدليل على وجود الله ، بحيث يكون العالم كله خاضعاً لله تعالى ، الذى أوجد لكل شىء غاية معينة ، فإن هذا يعد تعبيرا من جانبه

عن رفضه للاتجاه المادى الميكانيكى ، وإيثاره للاتجاه الروحى الغائى .

لقد استفاد ابن طفيل بصورة أو بأخرى من صور الاستفادة ، من فلاسفة سبقوه ، سواء كانوا فلاسفة يونانيين ، كأفلاطون الذى يعد إلى حد كبير جدا أول فيلسوف غائى فى تاريخ الفلسفة ؛ وأرسطو الذى تحدث عن الغائية حديثاً مستفيضاً شاملاً ؛ أو كانوا فلاسفة إسلاميين ، وأبرزهم ابن سينا والذى نجد لديه تحليلاً لفكرة الغائية ونقداً لفكرة المصادفة .

لقد كشف لنا ابن طفيل عن كثير من الجوانب المتعلقة بعالم الكون والفساد والعالم العلوى ، والتى تعد أدلة على الغائية والعناية الإلهية ، وكان حريصاً على النظر إلى هذه الجوانب كلها فى خلال منظور ميتافيزيقى ، منظور يفسر العالم تفسيراً ميتافيزيقياً من خلال بيان علاقة الواحد (الله) بالكثرة (الموجودات) إن هذه الكثرة تجمعها وحدة ، ولكن وحدتها غير الوحدة بالنسبة لله تعالى ، لأن الله هو الذى جعل رباطاً بين كل موجود منها والموجود الآخر ، وليس أى موجود من الموجودات ، غير الله ، بقادر على أن يوجد رباطاً بينه وبين الموجودات الأخرى .

كما يظهر هذا التفسير الميتافيزيقى من خلال تصور ابن طفيل لوجود ثبات فى العالم ، وإن كان الثبات بالنسبة للعالم ، غير الثبات بالنسبة لله تعالى . إن هذا الثبات بالنسبة للعالم ، راجع – فيما يرى ابن طفيل – إلى أن العالم تابع لله تعالى ، الموجود الثابت .

وإذا كان ابن طفيل قد رأى أن الفساد يعنى التبدل ، لا أن يعدم العالم وتنقلب طبائع الموجودات فيه ، فإن هذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على أن ابن طفيل فى معرض دراسته لمشكلة العلية والسببية قد تصور العلاقة بين الأسباب والمسببات على أنها علاقة ضرورية وليست جائزة يمكن انقلابها فى أية لحظة كما زعم الغزالى والأشاعرة قبله . وكثيراً ما بين ابن رشد من خلال دراسته لمشكلة السببية ، وصلتها بالعناية والغائية ، أن الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها ، يؤدى بنا إلى معرفة عناية الله بالكون إننا إذا وجدنا استمراراً ودواماً فى عمل الأجسام الأرضية والأجرام العلوية ، فإن هذا الاستمرار أو الدوام يؤدى بنا إلى ضرورة الاعتراف بإله أتقن كل شيء صنعاً .

وهذه الفكرة التى ذهب إليها ابن رشد ، إنما توجد جذورها عند ابن طفيل – كما سبق أن أشرنا – نظراً لأنه يرى أن التبدل لا يخرج عن كونه تغيراً لا يؤدى إلى إفساد طبائع الأشياء ، فى حين أن الإعدام يؤدى إلى إفساد الطبائع الجوهرية للموجودات .

وقد انتقلنا من البحث فى أدلة ابن طفيل على وجود الله ، إلى البحث فى موضوع الصفات الإلهية ، وذلك فى الفصل الثالث من هذا الباب ، وقد حللنا أبعاد هذا الموضوع الذى بحث فيه ابن طفيل بطريقة تعد فى الواقع غير مركزة ولا متناسقة ، إذ إنه أثار أبعاد هذا الموضوع من خلال

حديثه عن مشكلات أخرى ميتافيزيقية .

لقد حللنا هذه الصفات سواء كانت صفات ثبوت أو صفات سلب ، ودرسناها صفة صفة ، ومنها نفى الجسمية ، وإثبات العلم والقدرة ، ونفى صفات النقص عن الله تعالى ، ونفى العدم عنه ، وإثبات الأزلية والأبدية (دوام الوجود أو السرمدية) .

أما الفصل الرابع : فقد خصصناه لدراسة إحدى المشكلات الميتافيزيقية ، وهى مشكلة خلود النفس ، والتى تعد تعبيراً بصورة أو بأخرى عن فلسفة الموت ، وبينا العناصر التى استفادها ابن طفيل من السابقين عليه : سواء كانوا من المتكلمين ، أوكانوا من الفلاسفة . ورجحنا القول بأن ابن طفيل يثبت الخلود النفسانى دون الخلود الجسمانى ، وذلك من خلال تحليلنا للحالات الثلاثة التى أشار إليها ابن طفيل ، سواء ما تعلق منها بمعرفة الله تعالى (الحالة الأولى والثانية) أو ما تعلق منها بعدم المعرفة (الحالة الثالثة) وكيف أن مصير النفس يختلف من حالة إلى حالة أخرى من هذه الحالات الثلاثة .

وقد انتقلنا فى الفصل الخامس والأخير من هذا الباب إلى تحليل رأى ابن طفيل حول مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين ، والذى يعد ضرباً من البحث فى فلسفة الدين . وقد حددنا المواضع التى استفاد منها ابن طفيل من الفلاسفة الذين سبقوه ، وفرقنا بين أربعة اتجاهات ، اتجاهان منها يعبران عن تجاوز الظاهر إلى الحقيقة ، ومحاولة الصعود من المحسوس إلى اللامحسوس وكلها تعبر عن إطار ميتافيزيقى . وهذان الاتجاهان هما اتجاه حى واتجاه أبسال . أما الاتجاه الثالث والرابع ، فإنهما يعدان من قبيل الاتجاهات التى تقف عند الظاهر والمحسوس ولا يتسنى لها الصعود منه إلى إدراك حقيقة الشىء وباطنه . وهذان الاتجاهان هما اتجاه سلامان الذى يتعلق كما قلنا بالظاهر ، واتجاه الجمهور الذى لا شأن له بالتصورات الميتافيزيقية من قريب أو من بعيد ، لأن طريقه هو طريق التقليد .

ونود أن نشير إلى أن الأفكار الميتافيزيقية إذا كانت تتجاوز الواقع المحسوس ، بحيث تصعد منه إلى اللامحسوس ، على النحو الذى نجده عند أبسال دون سلامان ، فإن هذا قد يكون باعثاً من البواعث التى أدت إلى اغتراب أبسال عن مجتمعه ، برحيله إلى الجزيرة التى صادف فيها «حى بن يقظان» إن أبسال لم يشأ أن يغترب فى وطنه ، بل إنه آثر أن يغترب عن طريق رحيله من وطنه إلى مكان آخر غير وطنه .

هذا عن الفصول الخمسة التى تضمنها الباب الثالث من أبواب كتابنا ، أما الباب الرابع والأخير ، فقد حللنا فيه أبعاد مشكلة أثارها ابن طفيل ، كما أثارها كثير من الفلاسفة قبله ، سواء فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى . فلم يكن فيلسوفنا أول الفلاسفة الذين بحثوا فى هذه المشكلة ، ولم يكن أيضاً آخرهم ، لأننا نجد عند ابن رشد بحثاً فى هذا المجال . وهذه المشكلة هى مشكلة الاتصال والسعادة .

وقد فرقنا فى بداية دراستنا لهذه المشكلة بين موقفين رئيسيين . موقف يعد معبراً عن الاتجاه الصوفى ، وموقف يقال عنه إنه موقف عقلانى إلى حد كبير . إذ إن القائلين به ينقدون رأى الفريق الأول ولا يرتضون لأنفسهم هذا الاتجاه الصوفى الذى يعتمد على الذوق والوجد والمشاهدة .

وقد أشرنا إلى أنه مما ساعد ابن طفيل على أن يبحث فى هذه المشكلة ، هو أنه كان ينظر إلى النفس نظرة روحية جوهرية ، ولم يكن ينظر إليها نظرة وظيفية مادية . إنه حين بحث العلاقة بين النفس والجسم ، على النحو الذى أشرنا إليه فيما سبق ، لم ينظر إلى النفس على أنها صفة من صفات المادة ولم يعتبرها صادرة عن المادة ، بل إنه لم يسو بينها وبين الجوانب الجسمية المادية .

إنه كان حريصاً على أن ينظر إلى حقيقة ذاته على أنها شىء غير جسمانى . وهذه الذات التى تعد غير جسمانية ، هى التى يدرك بها الإنسان الله تعالى .

وقد حللنا أعمال الإنسان ، على النحو الذى يقول به ابن طفيل ، وذلك حتى يستطيع الإنسان – فيما يرى فيلسوفنا – أن يصل إلى المشاهدة . وقد رتبنا هذه الأعمال من الأدنى (أعمال تشبه أعمال الحيوان غير الناطق) إلى الأعلى منها مرتبة (التشبه بأفعال الأجرام السماوية) ثم الأعلى مرتبة (التشبه بالموجود الواجب الوجود) .

وذهبنا إلى القول بأن الاتصال الذى يقول به ابن طفيل ، يختلف اختلافاً جذريا عن الاتصال الذى يقول به المتصوفة فالأساس غير الأساس ، والمنهج غير المنهج . إن الاتصال الذى نجده عند ابن طفيل ، يبدأ ببدايات لا ترتكز على الاتجاه الوجدانى الذوقى على النحو الذى نجده عند الصوفية ؛ إنه يعرض علينا نوعاً من التطور والارتقاء من حالات حسية إلى حالات تعد أسمى منها .

وإذا كان ابن طفيل قد تحدث فى أثناء دراسته ، عن جوانب قد تكون معبرة عن الفناء والحلول وغيرهما من جوانب يتحدث عنها الصوفية ، فإن هذا كان من جانبه مجرد بيان لسمو العالم الإلهى على العالم الحسى ، ولا يخرج عن فهم للفلسفة والهدف منها ، على أنها التشبه بالله حسب الطاقة البشرية كما رأى كثير من فلاسفة العرب .

إنه إذا كان قد تحدث عن أبعاد يبحث فيها الصوفية فإننا يجب ألا ننسى ، أن رأيه غير رأيهم ، ومنهجه الذى ارتضاه لنفسه غير منهجهم ، والاتصال الذى يعد عنده قائماً على جذور عقلية ، لا يرتضيه الصوفية لأنفسهم .

وقد بينا أن هذا القول لا يعد تقليلاً من جانبنا لأهمية التصوف ، إذ إن كل ما قصدنا إليه هو أن نبين أن كتابات ابن طفيل لا تسمح لنا بتأويل اتجاهه ، على أنه يعد اتجاهاً صوفيا . وكثيراً ما نجد ألفاظاً ومصطلحات يستخدمها الفلاسفة والصوفية ، مثل لفظة العلم ولفظة اليقين ، ولكن المعنى غير

المعنى والأساس غير الأساس والهدف غير الهدف . والعبرة ليست باللفظة أو المصطلح ، ولكن العبرة بمايفهمه الفيلسوف أو المتصوف من هذه اللفظة أو ذلك المصطلح . وأعتقد أن تاريخ الفلسفة وتاريخ التصوف يقدمان لنا دليلاً على ما نقول به ، وأكثر من دليل . ويجب ألا ننسى نقد ابن طفيل لاتجاه الغزالى الصوفى ، كما فعل ابن باجه قبله ، وكما فعل ابن رشد بعده . وهذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على أن هؤلاء الفلاسفة (ابن باجه وابن طفيل وابن رشد) والذين يمثلون تاريخ الفلسفة فى المغرب ، قد عبروا عن آرائهم من خلال منظور يعد فيما نرى منظوراً عقليا .

ومهما يكن من أمر . فإننا بالنسبة لهذه المشكلة أو غيرها من المشكلات التى سبق دراستها . قد أطلنا الوقوف عند بعد المواضع التى تعد فيما نرى إثباتاً لوجهة نظرنا ، تماماً كوقفتنا عند بقية الآراء التى تختلف معها بصورة أو بأخرى من صور الاختلاف العديدة ، وحللنا الآراء من جميع وجوهها . مثبتين فى نهاية دراستنا لكل مشكلة من المشكلات التى بحث فيها ابن طفيل ، والتى تتعلق بالميتافيزيقا من قريب أو من بعيد ، ما انتهى إليه اجتهادنا وما توصلنا إليه من آراء .

ونرجو أن نكون قد سبرنا غور تلك المشكلات التى تمثل فيما نرى مجال الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، وأن نكون قد حددنا معالم مذهبه الفلسفى وأعتقد أننا معشر الباحثين ، لو استطعنا إقامة نسق فلسفى لكل فيلسوف من فلاسفة العرب ، وذلك من خلال الآراء العديدة التى تركها لنا هذا الفيلسوف أو ذاك من هؤلاء الفلاسفة ، فإننا حينئذ نستطيع القول بأن بلادنا العربية شرقاً وغرباً قد أنجبت فلاسفة عظاماً لا يقلون أهمية ولا خطراً عن سائر الفلاسفة الذين أنجبتهم البلدان الأخرى قديماً وحديثاً . أما إذا نظرنا إلى هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب ، من خلال الآراء التى تركها لنا دون أن نقيم على أساسها نسقاً فلسفيا ، فإن هذه الطريقة سوف لا تؤدى بنا إلى الكشف عن الأبعاد العميقة التى نجدها فى فكر أجدادنا من الفلاسفة .

لقد ترك لنا ابن طفيل الكثير من الآراء والأفكار فى قصته الفلسفية ومن هنا وجدنا أن من واجبنا أن نقيم على أساس هذه الآراء نسقاً فلسفيا لهذا الفيلسوف .

وإذا كنا نجد من الباحثين من يكتفى فى دراسته لهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب . بمجرد عرض آرائه دون أن يضيف إليها بعداً ذاتيا ، دون أن يقيم على أساسها نسقاً فلسفيا ، فلهم دينهم ولنا دين .

إن ما دفعنا إلى ذلك ، اعتقادنا بأهمية تراثنا وعظمة فلاسفتنا . وابن طفيل كواحد من هؤلاء الفلاسفة يعد عظيماً وعملاقاً بينهم . إننا إذا كنا نجد فى قليل من آرائه ضعفاً تارة ومتابعة للآخرين تارة أخرى ،فإن هذا لا يقلل من أهمية فيلسوفنا ، فالنجوم إذا كانت تبدو لنا وكأنها تسرع تارة ، فإنها

تبطئ تارة أخرى ، وإذا كان قد تأثر بآراء السابقين ، فمن من الفلاسفة لم يتأثر بالسابقين عليه . إن الأصالة الكاملة لا وجود لها . ومن هنا لم يكن فينا أصيل .

إنه إذا كان قد تأثر ، فإنه – كما أشرنا – قد أثر في مفكرين أتوا بعده لقد ترك لنا بصمات واضحة على تاريخ الفلسفة العربية ، ولن يكون بإمكان الدارس لهذا التاريخ أن يتخطى هذا الفيلسوف ويتخطى آراءه . ويكفي أنه كان معبراً بهذه الآراء التي حاولنا اليوم أن نقيم على أساسها نسقاً فلسفيا ، نقول يكفي أن فيلسوفنا كان معبراً عن عظمة الفكر التي تتلاشى أمامها ولا تقترب منها عظمة أخرى .

هذا ما أعتقد به وأنادي به دواماً . تقديراً من جانبي لأهمية أجدادنا من الفلاسفة وتسليماً بعمق أفكارهم . فهل يا ترى سيجد هذا النداء الذي أطلقه داخل صومعتي الفكرية حيث آثرت فيها حياة التوحد والغربة ، هل سيجد صداه لدى المهتمين بفكرنا الفلسفي في أرجاء العالم شرقاً وغرباً ؟ .

مدينة نصر في ١٩ مارس ١٩٧٩ م .

عاطف العراقي

الباب الأول

حياة الفيلسوف الفكرية وموقفه النقدى

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : الحياة الفكرية للفيلسوف .

الفصل الثانى : منهج ابن طفيل فى نقد المفكرين الذين سبقوه .

تقديم

سنحاول فى هذا الباب . الذى يعد مدخلاً لدراسة موضوع الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل . أن نعرض لحياة الفيلسوف الفكرية والبيئة التى نشأ فيها .

كما سنعرض للجوانب الفلسفية والفلكية والطبية من آثار فيلسوفنا والتى تنسب إليه ، إذ أنه كان مهتماً بالدراسات الطبية والفلكية بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً .

أما الموضوع الرئيسى فى هذا الفصل ، وهو موقف ابن طفيل النقدى تجاه الفلاسفة الذين سبقوه . فسنقف عنده وقفة طويلة ، إذ بدون إدراك هذا الموقف بكل أبعاده ، سوف لا يتسنى لنا فهم الآراء الميتافيزيقية التى قال بها .

وسيتبين لنا كيف أن ابن طفيل فى نقده للفلاسفة والمفكرين الذين عاشوا فى المشرق العربى (الفارابى وابن سينا والغزالى) والذين عاشوا فى المغرب العربى (ابن باجه) كان مهتماً بصفة رئيسية بالآراء التى قالوا بها فى مجال الميتافيزيقا دون غيرها من آراء قد لا تتعلق تعلقاً مباشراً بهذا المجال .

الفصل الأول

الحياة الفكرية للفيلسوف

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

أولاً : نشأة ابن طفيل وصلته بالخليقة

ثانيا : التراث الفكرى للفيلسوف

– الجوانب الفلسفية

– الجوانب الفلكية

– الجوانب الطبية .

«وكان ممن صحبه (الأمير أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن) من العلماء المتفننين ، أبو بكر محمد ابن طفيل ، أحد فلاسفة المسلمين ، كان متحققاً بجميع أجزاء الفلسفة ، قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة ، منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف عندنا بابن باجه وغيره . ورأيت لأبي بكر (ابن طفيل) هذا تصانيف في أنواع الفلسفة من الطبيعيات والإلهيات وغير ذلك» .

[عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٣٩ — ٢٤٠] .

الحياة الفكرية للفيلسوف

أولاً : نشأة ابن طفيل وصلته بالخليفة :

قبل دراسة موضوع الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، ومنهجه فى نقد المفكرين الذين سبقوه ، تجدر الإشارة إشارة موجزة إلى بعض الجوانب المتعلقة بهذا الفيلسوف والبيئة التى نشأ فيها ، لأن هذا يتعلق من قريب أو من بعيد بمجال بحثنا فى ابن طفيل كما سيتبين فيما بعد .

ولد ابن طفيل فى إحدى بلاد الأندلس . وقد تقلد عدة مناصب من بينها أنه عمل كاتباً لحاكم ولاية غرناطة وحاكم ولاية طنجه ، كما كان طبيباً لأحد خلفاء دولة الموحدين ، وهو أبو يعقوب يوسف .

وقد نال ابن طفيل عند الخليفة أبى يعقوب يوسف مكانة كبيرة . لقد كان من أكثر العلماء حظوة عند هذا الخليفة . يقول عبد الواحد المراكشى : كان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به والحب له . بلغنى أنه كان يقيم فى القصر عنده أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر ، وكان أبو بكر هذا أحد حسنات الدهر فى ذاته وأدواته[1]

ولعل مما ساعد ابن طفيل على أن تكون له تلك المكانة ، أن هذا الخليفة كان يمثل نمطاً من الحكام الذين يميلون للدين وللعلوم الفلسفية ، إذ إن كتب التراجم تخبرنا بأن هذا الخليفة كان يجمع بين أمرين : التفقه فى الدين والورع من ناحية ، والطموح إلى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى .

وتوجد كثير من الأدلة التى تبين لنا اهتمام هذا الحاكم بالعلم والعلماء ، ونكتفى بذكر بعض هذه الأدلة :

١ – كان هذا الخليفة حريصاً على أن يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ، ويبحث أيضاً عن العلماء ، حتى كان لديه بالبلاط مجموعة من العلماء لم تجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب[2] .

٢ – مقابلة تمت بين هذا الخليفة وبين ابن رشد الفيلسوف الأندلسى ، وتكشف هذه المقابلة عن مدى اطلاع الخليفة على الكتب الفلسفية .

---

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب للمراكشى ص ٢٤٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٣٩ وأيضاً : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان جزء ٦ ص ١٣٣ – ١٣٤ .

فأحد تلاميذ ابن رشد يقول : سمعت الحكيم ابن رشد يذكر غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب، وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري . فكان أول ما فاتحني فيه أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي ، أن قال لي : مارأيهم – أي الفلاسفة – في السماء . أقديمة هي أم حادثة ؟ ، فأدركني الحياء والخوف وأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك [١] .

هذه الرواية تدلنا أولاً على أن هذا الخليفة كان مهتمًا بالفلسفة بدليل أنه يسأل ابن رشد عن مشكلة من المشكلات الفلسفية التي اهتم بها أكثر الفلاسفة وخاصة فلاسفة العرب وهي مشكلة الحدوث والقدم . وتدلنا ثانياً على أن الفلسفة لم تكن قد أصبحت بعد من الأشياء المسموح بالاشتغال بها ، بدليل أن ابن رشد حاول في البداية إنكار اشتغاله بالفلسفة .

٣ – دليل ثالث من الأدلة التي تبين لنا اهتمام هذا الحاكم بالفلسفة . لقد أراد قراءة فلسفة أرسطو ، ولكنه كان يشكو من الصعوبات التي يجدها في عبارات أرسطو كما ترجمها المترجمون [٢] . وقد أبلغ رغبته هذه في قراءة فلسفة أرسطو إلى ابن طفيل ، بيد أن ابن طفيل نظراً لكبرسنه وكثرة مشاغله في البلاط ، استدعى ابن رشد وأبلغه رغبة أمير المؤمنين قائلا له : لو وقع لهذه الكتب – أي كتب أرسطو – من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لقرب مأخذها على الناس فإن كان فيك فضل قوة لذلك ، فافعل . وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوة نزوعك إلى الصناعة [٣] .

هذه أدلة ثلاثة تبين لنا كيف كان هذا الخليفة مهتمًا بالعلم والفلسفة . والواقع أن الدارس لتاريخ الحضارة الإسلامية بالمغرب العربي يلاحظ أن الحياة الفكرية في دولة الموحدين كانت أفضل حالاً من الحياة الفكرية التي كانت موجودة في دولة المرابطين .

---

(١) المعجب للمراكشي ص ٢٤٢ – ٢٤٣ وأيضاً E. Renan : Averroes et l'Averroisme وقد نقلها رينان عن ليون الإفريقي .

(٢) مادة ابن رشد بدائرة المعارف الإسلامية . كتبها Carra de Vaux مجلد ١ عدد ٣ ص ١٦٧ من الترجمة العربية .

(٣) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٣ .

لقد حاول الموحدون تجديد علم الكلام الإسلامي عن طريق إدخال مذهب الأشعرى ومذهب الغزالى الصوفى الأشعرى ، فى المغرب العربى ، بعد أن كانا موصوفين بالزندقة .

نوضح ذلك بالقول بأن دراسة التطور العلمى والفلسفى فى بلاد الأندلس ، تبين لنا أنه فى ظل دولة المرابطين ، كانت أكثر العلوم مرفوضة عندهم وخاصة تلك التى تتصل من قريب أو من بعيد بالفلسفة والتنجيم . وبعد زوال دولة المرابطين فى المغرب ، ومجىء دولة الموحدين ، حدث نوع من التطور والانتقال إلى ما هو أفضل من حيث اتساع الأفق ورحابة النظر وحرية البحث .

ولكن هذا التطور لا يعنى أن الفلسفة بصفة خاصة كانت من العلوم التى يرحب بها حكام المغرب وعامة الناس . إذ لو نظرنا نظرة موضوعية لوجدنا أن المنطق والفلسفة كانا من العلوم التى يُنظر إليها نظرة شك وارتياب . صحيح أن هذا الحاكم – كما سبق أن ذكرنا – كان محبا للعلم وللعلماء وله رغبة فى تعلم الآراء الفلسفية ، ولكن ماذا نجد عند ابنه الذى جاء بعده ؟ لقد حدثت فى عهده نكبة ابن رشد بسبب اشتغال هذا الفيلسوف بالمنطق والفلسفة أساساً . وأعتقد أن هذا يعد دليلاً قويا على أن الفلسفة لم توضع فى مكانها اللائق بها فى بلاد المغرب العربى فى تلك الفترة .

نقول هذا لأنه يرتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع المؤلَّف الرئيسى الذى تركه لنا ابن طفيل وهو حى بن يقظان . إذ سيتبين لنا أن من الأهداف التى سعى إليها ابن طفيل من وراء كتابته هذا المؤلف ، التوفيق بين الدين والفلسفة . وكان هذا التوفيق أمراً ضروريا طالما أن الفلسفة كان ينظر إليها بوجه عام نظرة شك وارتياب من جانب كثير من الناس فى بلاد المغرب العربى فى تلك الفترة التى عاشها ابن طفيل وعاشها أيضاً فيلسوفنا ابن رشد . ولعل مما يرجح قولنا هذا ، أن كلا من ابن طفيل وابن رشد من فلاسفة المغرب العربى ، قد حاولا التوفيق بين الجانبين ، الجانب الدينى والجانب الفلسفى .

نعود بعد هذا إلى متابعة دراستنا للحياة الفكرية لابن طفيل ، فنقول إنه بالنسبة لتكوينه الفلسفى والأدبى والعلمى ، فإننا لا ندرى شيئاً عن الأساتذة الذين تلقى عليهم العلم ، ولا عن البلاد التى تعلم فيها ، ولكن يمكن الترجيح بأنه بالنسبة لهذه البلاد ، فإن قرطبة تأتى فى المقدمة وبعدها أشبيلية . ونقصد من ذلك أنه ربما يكون قد التقى بعلماء من هذه البلدان .

وإذا كانت قرطبة تأتى فى المقدمة ، فإن سبب ذلك أنها كانت تعد من أعظم المدن بالأندلس وفيها نشأ أكثر العلماء والمفكرين [1] ، أما أشبيلية فكانت تعد موطن الفنانين وأهل الطرب .

ولعل مما يوضح ذلك ، تلك المناظرة التى جرت فى حضرة ملك المغرب المنصور يعقوب ، بين

(١) معجم البلدان لياقوت الحموى الرومى البغدادى – مجلد ٤ ص ٥٩ – ٦٠ .

ابن رشد من جهة ، وكان قرطبيا ، وأبى بكر بن زهر من جهة أخرى ، وكان أشبيليا [١] . لقد قال ابن رشد : لا أدرى ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية وأريد بيع كتبه ، حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها . وإن مات مطرب بقرطبة ، وأريد بيع آلاته ، حملت إلى أشبيلية [٢] .

بيد أن هذا لا يعنى أن المراكز العلمية والفكرية كانت موجودة فى قرطبة وأشبيلية فقط ، إذ نجد فى بعض المدن الأندلسية بوجه عام طابعاً فكريا ظاهراً . لقد كانت خزائن الكتب عند أهل الأندلس – فيما يقول المقرى [٣] – على جانب كبير من الأهمية ، حتى أن الرئيس منهم والذى لا تكون عنده معرفة ، كان يهتم بأن تكون فى بيته خزانة كتب ، لا لشىء ، إلا لكى يقال إن فلاناً من الناس عنده خزانة كتب ، وأن الكتاب الفلانى لا يوجد إلا عنده .

أما عن الأساتذة الذين تلقى عليهم ابن طفيل العلم ، فإن هذا الجانب يعد – كما سبق أن أشرنا منذ قليل – جانباً مجهولاً من الحياة الفكرية الخاصة بفيلسوفنا . صحيح أن عبد الواحد المراكشى يقول عن ابن طفيل ، إنه قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة ، منهم ابن باجه وغيره [٤] ، ولكن لو رجعنا إلى ابن طفيل نفسه فى كتابه حى بن يقظان ، وجدناه يخبرنا بأنه لم يلق ابن باجه [٥] .

ومهما يكن من أمر ، فإنه قد تتلمذ على كتب ابن باجه وكتب غيره من الفلاسفة الذين سبقوه ، كالفارابى فيلسوف المشرق العربى ، كما سنشير إلى ذلك بعد قليل .

أما عن وفاة فيلسوفنا ابن طفيل ، فإن تاريخ مولده إذا لم يكن معروفاً لنا على وجه الدقة ، فإن سنة وفاته تعد معروفة لنا . لقد توفى ابن طفيل عام ٥٨١ هـ = ١١٨٥ – ١١٨٦ م ، وذلك بمدينة مراكش ، وقد حضر الخليفة بنفسه جنازته .

ثانياً : الفيلسوف مؤلفاً :

كان ابن طفيل يهتم بالتأمل فيما يبدو ، أكثر من اهتمامه بالتأليف . ولهذا نجده من الفلاسفة الذين لا يتميزون بغزارة الإنتاج على النحو الذى نجده عند ابن سينا مثلاً فى المشرق العربى ، أو ابن رشد فى المغرب العربى والذى جاء بعد ابن طفيل .

---

(١) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى لأحمد بن خالد الناصرى جزء ١ ص ١٨٣ .
(٢) نفح الطيب جزء ١ ص ٧٥ .
(٣) نفح الطيب جزء ٢ ص ٢١٥ .
(٤) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٣٩ .
(٥) حى بن يقظان ص ٦٢ من طبعة أحمد أمين .

وقد تكون قلة كتابات ابن طفيل راجعة ليس إلى هذا السبب فقط ، بل راجعة أيضاً إلى المشاغل العملية فى بعض فترات حياته ، والتى لا شك كانت عبئاً على الفيلسوف وعائقة له عن مواصلة التأليف والإبداع الفكرى والفلسفى .

لقد تبين لنا أنه اعتذر عن شرح كتب أرسطو لكثرة شواغله فى بلاط الخليفة . إن حياته لم تكن مخصصة للفكر ، والفكر فقط ، كما هو الحال إلى حد كبير عند الفارابى فيلسوف المشرق العربى ، والذى قضى حياته متأملاً مفكراً مؤلفاً . ولكن ابن طفيل ، كانت حياته تعترضها المشاغل الدنيوية العملية العديدة .

ولو رجعنا إلى العديد من الكتب التى تهتم بذكر أسماء مؤلفات ورسائل المفكرين والفلاسفة ، لوجدنا أن هذه الكتب تنسب إلى ابن طفيل مؤلفات تتناول دراسة بعض المجالات الأدبية والفلكية والطبية والفلسفية ، إذ إن فلاسفة العرب كانوا ينظرون إلى الفلسفة نظرة عامة شاملة : بمعنى أن دائرة الفلسفة كانت تبتلع فى جوفها كل العلوم وذلك طبقاً للنظرة الأرسطية إلى الفلسفة ، تلك النظرة التى تأثر بها فلاسفة العرب بدورهم ، ولهذا نجد الفارابى يبحث فى الموسيقى مثلاً وابن سينا يبحث فى الطب ، بل إن شهرته كطبيب كانت أكبر من شهرته كفيلسوف فى بلاد الغرب بوجه عام . وكذلك بحث ابن طفيل الفيلسوف فى كثير من المجالات الأخرى وكان هذا يعد شيئاً طبيعيا بالنسبة للعصر الذى عاش فيه ابن طفيل .

ولكن المؤلفات والرسائل التى ينسبها المترجمون لحياة ابن طفيل الفكرية ، قد فقدت وأثرت عليها حوادث الزمان والأيام ، ولم يبق إلا مؤلفه الخالد ، حى بن يقظان .

وتنسب إلى ابن طفيل مجموعة من الأشعار تعد معبرة عن الجانب الأدبى من إنتاج الفيلسوف الفكرى .

فمن أشعاره فى الزهد[1] ، والتى نجدها مذكورة فى كتاب المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشى ، قوله :

يا باكياً فُرقة الأحباب عن شحط ... هل بكيت فراق الروح للبدن

نور تردد فى طين إلى أجل ... فانحاز علواً وخلى الطين للكفن

ياشد ما افترقا من بعد ما اعتلقا ... أظنها هدنة كانت على دخن

إن لم يكن فى رضى الله اجتماعهما ... فيالها صفقة تمت على غبن

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤١ ، وأيضاً : تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور–ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٢٨٩ . ونود أن نشير إلى أن تيسير شيخ الأرض فى كتابه عن ابن باجه ينسب أبياتاً كثيرة لابن باجه اعتماداً على نفح الطيب وقلائد العقيان وعيون الأنباء فى طبقات الأطباء ومنها هذه الأبيات . وقد نسبنا هذه الأبيات لابن طفيل اعتماداً على ما يقوله عبد الواحد المراكشى فى كتابه المعجب فى تلخيص أخبار المغرب .

ومن أشعاره أيضا ، والتي لا تخلو من دلالات فلسفية ، قوله :

ما كل من شم نال رائحة ... للناس فى ذا تباين عَجَبُ
قوم لهم فكرة تجول بهم ... بين المعانى أولئك النجب
وفرقه فى القشور قد وقفوا ... وليس يدرون لب ما طلبوا
لا غاية تنجـلى لناظرهم ... منه ولا ينقضى لهم أَرَبُ
لا يتعـدى امرؤ جبلته ... قد قسمت فى الطبيعة الرتب[1]

هذا عن الجانب الأدبى ، أما الجوانب الطبية والفلكية ، فإننا نجد ذكراً لمؤلفات تنسب إلى ابن طفيل ، بيد أنها – كما أشرنا منذ قليل – لم تصل إلينا .

فابن رشد على سبيل المثال فى إحدى شروحه الوسطى ، يشير إلى بعض مؤلفات لابن طفيل فى مجال الفلك .

ويُفهم أيضاً من أقوال البطروجى المنجم ، أن ابن طفيل كان مهتماً بالفلك ، وله آراء فيه . فحين حاول البطروجى نقد نظرية بطليموس الخاصة بفلك التدوير ، تراه يشير إلى أنه قد استفاد من ابن طفيل .

وما يقال عن الجانب الفلكى ، يقال عن الجانب الطبى . فلسان الدين بن الخطيب يذكر أن فيلسوفنا ابن طفيل قد ألف كتاباً فى الطب .

كما يفهم من كلام ابن أبى أصيبعة فى كتابه : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، أن ابن طفيل قد ألف رسالة فى مجال الطب ، وأنه كانت بينه وبين الفيلسوف الأندلسى ابن رشد رسائل تدور حول كتاب الكليات فى الطب الذى ألفه ابن رشد .

ونودى أن نشير إلى أننا لو رجعنا إلى كتاب ابن طفيل «حى بن يقظان» وجدنا فيه ما يبين لنا أن ابن طفيل يتجه إلى القول بأن القلب يعد المصدر لحركة الجسم ، تماماً كما ذهب إلى ذلك ابن رشد[2] ، والذى أيد أرسطو فى قوله هذا ، وخالف جالينوس الذى اعتبر الدماغ لا القلب هو

---

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشى ص ٢٤١ – ٢٤٢ .

(٢) إذا كان ابن رشد يفضل أرسطو فى جوانب كثيرة من مذهبه الفلسفى ، على ما عداه من مفكرين وفلاسفة ، فإنه فى هذا المجال – مجال الطب – ينحاز إلى رأى أرسطو ويقول بمذهب الفيلسوف الذى يعتبر القلب عضواً أصليا ومصدراً لجميع وظائف الحياة الحيوانية . ولعلنا لو رجعنا إلى كتاب الكليات ، وهو من أهم ما تركه لنا ابن رشد فى مجال الطب على وجه الإطلاق ، لوجدنا كيف يدلل على رأيه . فهو يقول : إنه يظهر أن الماشى فى حين مشيه تنتشر فى بدنه حرارة لم تكن قبل . والعضو الذى من شأنه أن تنتشر منه الحرارة فى جميع البدن هو القلب لا شك فيه . ولذلك متى طرأ على الإنسان شىء يفزعه وانقبضت الحرارة الغريزية إلى القلب ، ارتعشت ساقاه حتى إنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك . (الكليات ص ٣٦) .

مصدر الحياة والحركة . وسنعود إلى هذا الموضوع حين تحليلنا لآراء ابن طفيل الموجودة فى رسالة «حى ابن يقظان» وذلك فى الفصل الأول من الباب الثانى .

بعد هذا نقول إن هذه الجوانب الفلكية والطبية لا نستطيع التحقق منها على وجه التأكيد ، إذ إنها لم تصل إلينا بطريقة مباشرة ، حتى بعض الأشعار التى ذكرنا طرفاً منها والتى تعد معبرة عن الجانب الأدبى لفيلسوفنا ابن طفيل ، قد ذكرها ابنه . ولذلك لا يتبقى لنا أساساً إلا رسالة واحدة فقط تكشف عن آراء ابن طفيل الفلسفية ، وهى رسالة «حى بن يقظان»[1] .

هذه الرسالة التى تعد من الرسائل الخالدة فى مجال الفكر الفلسفى العالمى عامة ، والفكر الفلسفى الإسلامى العربى على وجه الخصوص : نقول هذا إذا نظرنا إلى تأثر كثير من المفكرين والفلاسفة بها سواء كانوا عرباً أو كانوا من الغربيين . لقد اشتهرت هذه الرسالة شهرة كبيرة فى الشرق وفى الغرب ، وقامت عليها الكثير من الدراسات التى اضطلع بها باحثون عرب ومستشرقون ، كما ترجمت إلى أكثر من لغة . فترجمت إلى اللاتينية بعنوان الفيلسوف المعلم نفسه Philosophus Autodidactus وإلى الفرنسية والإسبانية والعبرية والإنجليزية .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل إذا كان قد استفاد من بعض الفلاسفة الذين سبقوه سواء فى المشرق العربى كالفارابى وابن سينا ، أو فى المغرب العربى كابن باجه ، بالإضافة إلى مؤثرات أخرى قديمة يونانية كانت أو فارسية أو هندية[2] ، إلا أنه استطاع – كما سنرى – أن يقدم لنا محاولة فريدة ومذهبا فلسفيا يعبر عن التزامه إلى حد كبير جدا بخصائص الموقف الفلسفى .

---

(١) اسم الرسالة كما توجد بالمخطوطات : «رسالة حى بن يقظان فى أسرار الحكمة المشرقية استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبى على بن سينا ، الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو بكر بن طفيل» .

(٢) انظر على سبيل المثال : مقالة د. أبو العلا عفيفى : الأثر الفلسفى السكندرى فى قصة حى بن يقظان مجلد ٢ – عام ١٩٤٤ (كلية الآداب – جامعة الإسكندرية – حوليات الكلية) ص ١ وما بعدها .

الفصل الثانى

منهج ابن طفيل فى نقد المفكرين الذين سبقوه

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

تمهيد

أولاً : الفارابى .

ثانيا : ابن سينا .

ثالثاً : الغزالى .

رابعاً : ابن باجه .

«ولم يتخلص لنا الحق الذى انتهينا إليه ، وكان مبلغنا من العلم تتبع كلام (الغزالى) وكلام الشيخ أبى على (ابن سينا) وصرف بعضها إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التى نبغت فى زماننا هذا ولهج بها قوم من متنحلى الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا» .

[ابن طفيل – حى بن يقظان ص ٦٥]

منهج ابن طفيل فى نقد المفكرين الذين سبقوه

تمهيد :

الدارس لما تركه لنا ابن طفيل ، يجد أن هذا الفيلسوف قد التزم إلى حد كبير بالخصائص التى ينبغى أن يلتزم بها المفكر إذا أراد أن يكتب فى مجال الفلسفة . فكما أن لكل علم ولكل فن قواعده وخصائصه وأصوله ، فللفلسفة أيضاً خصائصها ، أعنى بذلك أن للتفكير الفلسفى خصائص محددة ينبغى أن يلتزم بها من يريد أن يقدم لنا فكراً فلسفيا . وإذا لم يلتزم الفرد منا بهذه الخصائص والشروط ، فأولى به أن يبحث له عن مجال آخر من مجالات الآداب والفنون يضع فيها فكره وإنتاجه .

إننا إذا قلنا إن من خصائص الموقف الفلسفى إنه موقف يعبر عن الشك ، فإن هذا الشك له قيمته إذ إنه يرفع صاحبه فوق مرتبة الاعتقاد التقليدى . وكم رفع المعتزلة مرتبة الشك فوق مرتبة الإيمان عن طريق التقليد . وقد فعل ذلك أيضاً ابن رشد وذلك حين رفع الإيمان عن طريق الأدلة البرهانية على الإيمان عن طريق الخطابة والتقليد ، والإيمان عن طريق الجدل الكلامى . وهذا ما سنجده عند فيلسوفنا ابن طفيل بصورة أو بأخرى فى قصة « حى بن يقظان » .

ولا يعنى ذلك أننا نجد هذه الخاصية دون غيرها من خصائص الموقف الفلسفى ، عند ابن طفيل ، بل إننا سنجد أكثر الخصائص التى تميز الفكر الفلسفى .

فالدارس لقصته الفلسفية ، يجد تعبيراً عن موقف القلق والحيرة ، كما يجد مواقفه شاهدة ومعبرة عن التأمل . كما سيجد عند ابن طفيل تفكيراً هادئا متزناً ، تفكيراً منطقيا يتمثل فى التخلى عن آراء يعتقد بها الفرد إذا وجد آراء أخرى جديرة بأن يسلم بها ويصدق بها الإنسان ، بحيث تكون أفضل من الآراء الأولى السابقة عليها . وقبل ذلك كله سيجد فكراً نقديا يتمثل فى موقفه من كثير من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه ، سواء عاشوا فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى .

ولنكشف الآن عن موقفه من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه ، وذلك من خلال إشاراته الموجزة فى قصته الفلسفية . ونتنقل بعد ذلك فى الفصول والأبواب التالية إلى تحليل جوانب هذه القصة ، مركزين على الأفكار الميتافيزيقية التى نجدها بين ثنايا قصته .

ولكننا قبل عرض هذا الموقف النقدى ، نود الإشارة إلى أننا سنحاول الرجوع إلى كتب المفكرين والفلاسفة الذين سيشير إليهم ابن طفيل ، حتى يتسنى لنا معرفة أوجه الصواب والخطأ فى موقف ابن طفيل ، وحتى يعرف القارئ حقيقة الأفكار التى يقف منها فيلسوفنا موقفاً نقديا .

فى أول قصة حى بن يقظان – وهى كما سبق أن أشرنا الأثر الفلسفى الوحيد الذى وصلنا لهذا الفيلسوف – نجد ابن طفيل يعرض عرضاً سريعاً لبعض آراء لفلاسفة سبقوه ، ولا يخلو هذا العرض من اتجاهات نقدية عنده .

وسنكشف عن ذلك فيما يلى :

أولاً : الفارابى :

يذكر ابن طفيل ، أبا نصر الفارابى الفيلسوف المشرق . ويرى أن ما وصل إلينا من كتبه فأكثرها فى المنطق . أما ما ورد إلينا من كتبه فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك [١] .

ويضرب لنا ابن طفيل أمثلة لهذه الشكوك ، إذ إنه لا يكتفى بمجرد الزعم بذلك . فمن أمثلة هذه الشكوك – فيما يرى ابن طفيل – أن الفارابى قد أثبت فى كتابه « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ، أى بقاء أبدى . ثم يصرح فى كتابه « السياسة المدنية » بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وأن البقاء يكون للنفوس الفاضلة [٢] .

ومثال آخر يذكره ابن طفيل ، وهو أن الفارابى يصف فى شرحه كتاب الأخلاق طرفاً من السعادة الإنسانية وأن هذه السعادة تكون فى هذه الحياة التى فى الدار الدنيا ، وأن كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز .

وهذا الرأى من جانب الفارابى – فيما يقول ابن طفيل [٣] – قد جعل اليأس من رحمة الله تعالى يدخل قلوب الخلق جميعاً . إذ أن هذا الرأى قد جعل الفاضل والشرير فى رتبة واحدة ، لأنه يؤدى إلى الذهاب بأن مصير الكل إلى العدم . وهذه يعتبرها ابن طفيل زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر [٤] .

يضاف إلى ذلك سوء معتقد الفارابى فى النبوة ، إذ إنها بزعمه للقوة الخيالية على وجه الخصوص ، كما أنه يفضل الفلسفة عليها [٥] .

---

(١) رسالة حى بن يقظان ص ٦٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٦٢ .

(٥) المصدر السابق ص ٦٢ – ٦٣ .

معنى هذا أن ابن طفيل يأخذ على الفارابي أو ينسب إليه القول ببعض الآراء التي يتمثل فيها التعارض مع بعضها بعضا تارة ، وتعارضها مع الدين تارة أخرى .

والواقع – فيما نرى من جانبنا – أن بعض آراء الفارابي قد توحي بتعارضها مع بعضها بعضا ، ليس في هذه الجوانب التي ذكرها ابن طفيل فحسب ، بل في مجالات أخرى ، منها مثلاً قضية الحدوث والقدم ، أي هل العالم يعد حادثاً بمعنى أن الله تعالى خلقه من العدم ، أم أنه يعد قديماً ، بمعنى أزلية المادة الأولى .

إن الفارابي حين يحاول التوفيق بين رأى كل من أفلاطون وأرسطو في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو» يذهب إلى أن الصحيح هو أن أرسطو يقول بحدوث العالم وينسب إلى أفلاطون القول بحدوث العالم .

وهذا الرأى الذى يقول به الفارابي يعد غير صحيح فيما نرى من جانبنا ، إذ إن أرسطو يقول بقدم العالم وكذلك يقول أستاذه أفلاطون بقدم العالم ، نظراً لأن المثل قديمة . وعلى ذلك فمن الخطأ نسبة القول بالحدوث إلى أفلاطون أو إلى أرسطو[١] .

ولكن عذر الفارابي هو أنه وقع في مشكلة كتاب «أثولوجيا أرسطوطاليس» ، إذ إن عبد المسيح ابن ناعمة الحمصي ترجم مقتطفات من التاسوعة الرابعة والتاسوعة الخامسة والتاسوعة السادسة لأفلوطين ونسبها خطأ إلى أرسطو . وقد وقع ابن سينا أيضاً في هذا الخطأ ، أي ظن أن هذا الكتاب لارسطو .

ما يهمنا في هذا المجال هو القول بأن الفارابي إذا كان يوفق بين أفلاطون وأرسطو وينسب إلى أرسطو القول بحدوث العالم ، فإن هذا قد يوحي بأن الفارابي من القائلين بحدوث العالم وهذا غير صحيح . إذ إننا لو تأملنا بدقة في آراء الفارابي حول هذه المشكلة من خلال آرائه في مشكلات أخرى وخاصة في مشكلة كيفية صدور العالم عن الله وقوله بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وهو ما يعرف بمشكلة الفيض أو الصدور ، استطعنا القول بأن الفارابي يذهب إلى الاعتقاد بقدم العالم .

وهذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على أننا يجب أن ننظر إلى آراء الفارابي لا في مشكلة فلسفية معينة دون ربطها بغيرها من المشكلات الفلسفية الأخرى ، بل أن ننظر إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات التي يبحث فيها الفارابي من خلال علاقتها بالمشكلات الفلسفية الأخرى التي يبحث فيها . وحينئذ سنجد أننا نستطيع حل كثير من الشكوك حول آرائه والتي ينسبها ابن طفيل إليه ، كما سبق أن رأينا .

---

(١) انظر تفاصيل هذه المشكلة عند الفارابي في كتابنا : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ٨١ وما بعدها .

فعلى سبيل المثال ، لو تأملنا فى أقوال الفارابى حول مشكلة الحدوث والقدم وربطناها بآرائه فى مشكلة الفيض أو الصدور أو العقول العشرة ، لاستطعنا القول – كما سبق أن أشرنا منذ قليل – بأن الفارابى يرجح القول بقدم العالم .

لقد كنا نتنظر من ابن طفيل . بدلاً من مجرد ذكره بأن آراء الفارابى فى مجال الفلسفة كثيرة الشكوك ، نقول كنا نتنظر منه التعمق فى تحليل آراء الفارابى حتى يبين لنا حلا لهذه الشكوك التى ينسبها للفارابى ، فيلسوف المشرق العربى .

إن هذا لا يعنى أننا ندافع عن الفارابى ، بل إن الكثير من آراء الفارابى قد تدفع الدارس إلى نقد هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها فيلسوفنا ، وكم وجهنا إليه الكثير من أوجه النقد (١) ولكن كل ما نود قوله هو أنه بالإمكان حل كثير من الشكوك التى تنسب إلى الفارابى بحيث نصل إلى حقيقة رأيه فى المشكلات التى بحث فيها .

ثانياً : ابن سينا :

إذا كان ابن طفيل قد أشار إلى الفارابى وخاصة بعض آرائه الفلسفية التى تدخل فى إطار الميتافيزيقا ، فإنه يشير أيضاً إلى ابن سينا فى أكثر من موضع فى رسالته «حى بن يقظان» .

فهو يشير إليه من خلال ذكره للفيلسوف اليونانى أرسطو ، إذ يقول ابن طفيل بأن ابن سينا قد تكفل بالتعبير عما فى كتب أرسطوطاليس وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى كتاب الشفاء .

ويذكر ابن طفيل عن ابن سينا قوله بأنه ألف كتاب الشفاء على طريقة المشائين ، أما من أراد الحق فعليه بكتاب الفلسفة المشرقية .

كما يذهب ابن طفيل إلى أن المقارن بين كتاب الشفاء وبين ما كتب أرسطو ، يظهر له اتفاق الفيلسوفين فى أكثر الأمور ، وإن كان فى كتاب الشفاء – كما يرى ابن طفيل – أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو (٢) ؟

وهذا القول من جانب ابن طفيل يعد صحيحاً إلى حد كبير فكتاب الشفاء فيه متابعة لأرسطو فى كثير من الجوانب ، وإن كنا نجد فيه بالإضافة إلى العناصر الأرسطية ، عناصر أفلاطونية وعناصر أفلوطينية وهذه العناصر نجدها فى تفسيرات ابن سينا لمجالات الفلسفة الطبيعية كالحركة والزمان والمكان

(١) راجع نقدنا لآراء الفارابى فى مجال الإلهيات ، وذلك فى كتابنا «ثورة العقل فى الفلسفة العربية» ص ١١٠ وما بعدها .

(٢) حى بن يقظان ص ٦٣ وأيضاً مادة ابن طفيل التى كتبها S. Munk فى :

Dictionnaire des Sciences Philosophiques p. 1738.

وغيرها من مجالات نجد فيها مزجاً بين هذه العناصر اليونانية بالإضافة إلى تأثره بعناصر أخرى إسلامية وغير إسلامية .

صحيح أن ابن سينا لم يكن حريصاً على الإشارة إلى المصادر التي يرجع إليها ، بمعنى أنه كان ضنيناً بإطلاعنا على مصادره التي استفاد منها آراءه ، ولكن الدارس للفلسفة السينوية من خلال كتاب الشفاء الذي أشار إليه ابن طفيل ، والمقارن بينها وبين فلسفة أرسطو يجد أنه من الصعب رد كل عناصر الفلسفة السينوية إلى أرسطو ، بل من الصواب إضافة المصادر الأفلاطونية والأفلوطينية إلى المصادر الأرسطية ، بالإضافة بطبيعة الحال إلى المصدر الديني الإسلامي ، إذ إنه يعد فيلسوفاً من فلاسفة الإسلام ، ومن هنا كان متوقعاً من جانبه التأثر بهذا المصدر وخاصة في دراسته لمشكلة الحدوث والقدم ، أي حدوث العالم أو القول بقدم المادة الأولى .

ولعل استفادة ابن سينا من مصادر أخرى ، بالإضافة إلى المصدر الأرسطي ، تتضح بصورة أكثر وضوحاً ، لو ركزنا على الجانب الإلهي من فلسفة ابن سينا ، ونظرنا إلى هذا الجانب نظرة عامة شاملة . فمن الصعب رد فلسفته الإلهية إلى أرسطو حتى في كتاب الشفاء . ومن الأمثلة على ذلك آراء ابن سينا في الخلود وفي العلم الإلهي وكيفية صدور العالم عن الله . إن الدارس لهذه المجالات يجد أن ابن سينا إذا كان قد تأثر من بعض الزوايا بآراء أرسطو ، إلا أنه أضاف إلى آراء أرسطو آراء استفادها من مصادر أخرى عديدة ، وكانت لديه قدرة على هضم الأفكار المتنوعة المتعددة والقول برأي جديد يصعب رده إلى مصدر واحد محدد دون مصدر آخر .

ومهما يكن من أمر ، فقد تنبه ابن طفيل إلى ذلك حين قال بعد إشارته إلى الاتفاق الكبير بين أرسطو وابن سينا ، إلى أنه إذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء ، على ظاهره ، دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي (ابن سينا) في كتاب الشفاء [١] . وحين قال أيضاً — كما سبق أن أشرنا — إلى أن في كتاب الشفاء أشياء لم تصل إلينا عن أرسطو .

أما الكتاب الذي يشير إليه ابن طفيل اعتماداً على أقوال ابن سينا ، وهو كتاب الفلسفة المشرقية ، فلم يصلنا من هذا الكتاب إلا الجزء الخاص بالمنطق وهو المعروف بمنطق المشرقيين .

والمطلع على هذا الجزء يجد أن ابن سينا قد تابع في هذا الكتاب ، أرسطو إلى حد كبير . صحيح أن المقدمة التي كتبها ابن سينا لمنطق المشرقيين قد توحي بأنه سيختلف مع أرسطو في جانب أو أكثر ، أو على الأقل ستختلف آراؤه في هذا الكتاب عن الآراء التي قال بها في كتاب الشفاء ، ولكن هذا

---

(١) حي بن يقظان ص ٦٣

يعد فيما نرى غير صحيح . فهو يقول فى مقدمته[١] : « وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا ، أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا . وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد أعطيناهم فى كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم وسنعطيهم فى اللواحق[٢] ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه » .

لقد كان الأولى بابن طفيل إذا أراد أن يبين لنا نوعاً من الخلاف بين أرسطو وابن سينا ، أن يعتمد بصورة تفصيلية على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا ، وهو آخر ما ألف فيلسوفنا . إذ نجد فى هذا الكتاب ، وخاصة فى القسم الإلهى والقسم الخاص بالتصوف ، بعض الآراء التى لم يقل بها أرسطو . وإن كان هذا القول من جانبنا لا يعنى وجود خلافات جذرية كثيرة بين أرسطو من جهة وابن سينا من جهة أخرى وذلك فى كتابه « الإشارات والتنبيهات »[٣] .

ولكن إنصافاً لابن طفيل نقول إنه قد عرف هذا الكتاب لابن سينا ، « كتاب الإشارات والتنبيهات » فهو يذكر بعض العبارات التى قالها ابن سينا فى هذا الكتاب[٤] وعلى وجه الخصوص فى الجزء الرابع منه ، وهو الجزء الخاص بالتصوف ، وذلك فى أثناء تفرقة ابن طفيل بين الطريق النظرى والطريق العملى ، للأحوال الخاصة بالاتصال . ولكن كل ما نقصده هو أننا كنا ننتظر من ابن طفيل محاولة بيان الفروق العديدة بين الفيلسوف أرسطو والفيلسوف ابن سينا ، وعدم الاقتصار على مجال التصوف عند ابن سينا .

ثالثا : الغزالى :

إذا كان ابن طفيل قد أشار إلى الفارابى وابن سينا كما سبق أن بينا ، فإنه أشار أيضاً إشارة أطول إلى مفكر مشرقى آخر وهو الغزالى .

---

(١) منطق المشرقيين ص ٤ .

(٢) لم يقم ابن سينا بتأليف كتاب اللواحق الذى وعدنا به وذلك على حسب أرجح الأقوال . وقد كان ابن سينا مسرفاً فى وعوده . ويبدو أن مشاغله العديدة وخاصة مشاغله السياسية والاجتماعية قد حالت بينه وبين تأليف هذا الكتاب (انظر كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٥ – ٣٦) .

(٣) راجع ما كتبناه عن حقيقة هذا الكتاب لابن سينا ، فى مؤلفنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » الفصل الخاص بمؤلفاته .

(٤) اهتم الغزالى بتكفير الفلاسفة لقولهم بالمعاد الروحانى لا الجسمانى وقد ركز أساساً على ابن سينا ، إذ إن الحجج التى يذكرها فى كتابه تهافت الفلاسفة تمهيداً للرد عليها ، هى حجج موجودة فى كتب ابن سينا . وقد أكد الغزالى على القول بأن قول الفلاسفة هذا يعد زندقة مقيدة وليس زندقة مطلقة . وقد أشار إلى كفر الفلاسفة فى هذا المجال فى كثير من كتبه الأخرى كالمنقذ من الضلال وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة . وإذا كان ابن طفيل قد أشار أساساً إلى كتاب تهافت الفلاسفة ، فإن السبب فى ذلك أنه الكتاب الرئيسى الذى نجد فيه نقداً شاملاً وتحليلياً لآراء الفلاسفة ، وخاصة الآراء التى ذهب إلى تكفيرهم فى القول بها . (راجع كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق من ص ٢٣٤ إلى ص ٢٦١ الفصل الخاص بالمعاد الروحانى والجسمانى بين الفلاسفة والغزالى) .

فهو يرى أن كُتُب أبي حامد الغزالي بحسب مخاطبته للجمهور تربط فى موضع وتحل فى آخر ، وتكفر بأشياء ثم تتحللها .

ويضرب ابن طفيل مثالاً على هذا التردد والتخبط عند الغزالى برأيه فى مشكلة الخلود . فالغزالى قد كفر الفلاسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » حين اعتقدوا بالخلود النفسانى أو الروحانى دون الجسمانى ، بحيث أثبتوا أن الثواب والعقاب إنما يكون فى رأيهم للنفوس خاصة . فى حين أنه قال فى أول كتاب الميزان ، فيما يروى ابن طفيل ، أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . ثم قال فى كتاب المنقذ من الضلال : إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف عليه بعد طول البحث [1] .

ويرى ابن طفيل أن هذا التردد من جانب الغزالى ، يوجد الكثير منه فى كتبه ، وذلك إذا تصفحتاها وتأملنا فيها . كما يشير إلى أن الغزالى قد اعتذر عن هذا الفصل فى آخر كتاب « ميزان العمل » ، حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام : (شكل رقم ١) .

١ – رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم فيه .

٢ – رأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣ – رأى يكون بين الإنسان وبين نفسه ، لا يُطلع عليه إلا من يشاركه فى اعتقاده .

ومعنى هذا أن الغزالى يفرق بين الرأى الذى يصل إليه الإنسان عن طريق التقليد ، والذى يكون فيه متابعاً للآخرين (النوع الأول) وبين الرأى الذى لا يصل إليه الإنسان إلا بعد الشك حتى يصل إلى اعتقاد يقوم على أساس (النوع الثالث) .

ويدلل ابن طفيل [2] على ذلك بقوله الغزالى : ولو لم يكن فى هذه إلا مايشكك فى اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً . فإن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة ، وأن الغزالى قد تمثل بهذا البيت .

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به ... فى طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل .

وإذا كان الغزالى قد ذكر أن له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها وأنه ضمنها صريح الحق ، فإن ابن طفيل يقول إنه لم يصل إلى بلاد الأندلس شيء منها ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هى تلك المضنون بها ، ولكن ليس الأمر كذلك [3] .

---

(١) حى بن يقظان ص ٦٣ .

(٢) حى بن يقظان ص ٦٤ .

(٣) حى بن يقظان ص ٦٤ .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن ابن طفيل إذا كان قد ذهب إلى أننا نجد تردداً فى آراء الغزالى ، فإن هذا الرأى من جانب ابن طفيل يعد صحيحاً إلى درجة كبيرة . وقد أشار إلى ذلك أكثر من واحد من الباحثين .

فالإمام أبو عبد الله المازرى المالكى على سبيل المثال ، يقول مجيباً لمن سأله عن حال كتاب إحياء علوم الدين وصاحبه ، الغزالى : « إن كتابه متردد بين مذاهب الموحدين والفلاسفة والمتصوفة وأصحاب الإشارات وهو لا يعدوها »[1] .

ويقول ابن سبعين أيضاً : « الغزالى لسان دون بيان وصوت دون كلام وتخليط يجمع الأضداد وحيرة تقطع الأكباد . مرة صوفى وأخرى فيلسوف وثانية أشعرى ورابعة فقيه وخامسة محير »[2] .

ولعل سبب هذا التردد بين مختلف الآراء والاتجاهات يرجع إلى تحوله عن الفلسفة واتجاهه إلى التصوف . وقد غلبت عليه نزعته الصوفية . ومن يعتنق التصوف مذهباً له بعد دراسته للفلسفة يصبح عادة عدواً للفلسفة إلى أقصى درجة . بمعنى أن الغزالى عندما أصبح صوفيا فإنه حاول إثبات عجز العقل من أساسه[3] .

وهذا ما أشار إليه أبو الوليد الطرطوشى فى رسالته إلى ابن مظفر . فقد قال : فرأيت رجلاً من أهل العلم (الغزالى) قد نهضت به فضائله واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول زمانه ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء[4] ، ودخل فى غمار العمال[5] . ثم تصوف فهجر العلوم وأهلها ودخل فى علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج[6] .

وقد أشار الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » إلى تركه الطريق الجدلى الكلامى والطريق الفلسفى وتحوله إلى طريق التصوف .

فهو ينقد الطريق الجدلى الكلامى حين يقول : ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودى ، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة[7] .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى جزء ٤ ص ١٢٢ .

(٢) رسائل ابن سبعين .

(٣) E. Renan : Averroès et l'Averroïsme p. 89.

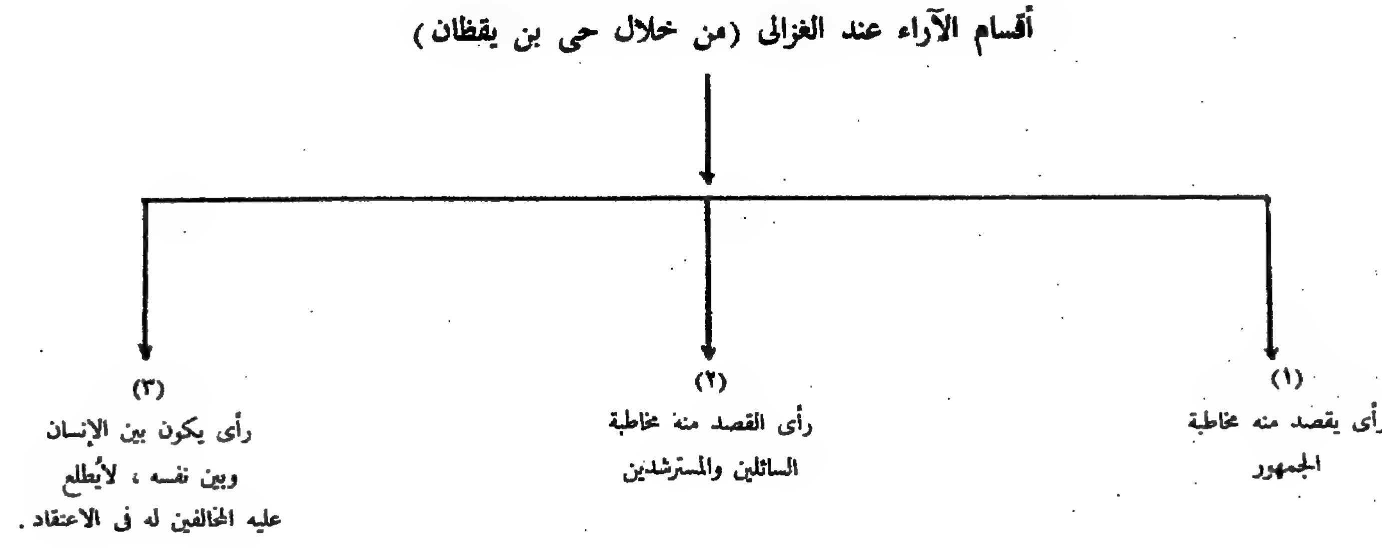
وانظر أيضاً كتابنا : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١٥٣ .

(٤) يقصد الطريق النظرى الفلسفى .

(٥) يقصد الجانب العملى السلوكى .

(٦) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى جزء ٤ ص ١٢٣ .

(٧) المنقذ من الضلال ص ١٢٥ .



أقسام الآراء عند الغزالى (من خلال حى بن يقظان)
(١)
رأى يقصد منه مخاطبة الجمهور
(٢)
رأى القصد منه مخاطبة السائلين والمسترشدين
(٣)
رأى يكون بين الإنسان وبين نفسه ، لأيُطلع عليه المخالفين له فى الاعتقاد .

[شكل رقم ١]

ونود أن نشير إلى أن الغزالى إذا كان ينقد علم الكلام ، فإن هذا النقد يعد نقداً ظاهريا وليس حقيقيا ، إذ إن الغزالى قد غلبت عليه إلى حد كبير جدا النزعة الأشعرية الكلامية .

وإذا كان الغزالى ينقد علم الكلام ، فإنه يكفر الفلاسفة[١] فى أكثر كتبه ويرتمى فى أحضان التصوف ، معبراً عن ذلك بقوله : ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل ، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يُتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله[٢] .

نخلص من ذلك إلى القول بأن تردد الغزالى فى آرائه على النحو الذى أشار إليه فيلسوفنا ابن طفيل ، إنما كان من أسبابه الرئيسية تحوله من علم الكلام والفلسفة إلى التصوف .

ولكن برغم ذلك فيمكننا القول بوجود طابع رئيسى مميز لآراء الغزالى وهو الطابع الكلامى الصوفى . وعلى هذا فإن فكره يعد خلطاً ومزجاً للآراء الأشعرية بالآراء الصوفية .

ولعل مما ساعد الغزالى على ذلك ، هو وجود نقاط مشتركة عديدة بين التيار الأشعرى والتيار الصوفى ، تماماً كما نجد نقاط التقاء بين التيار الاعتزالى والتيار الفلسفى ، بحيث إن امتداد التيار الأشعرى يؤدى إلى حد كبير إلى اتجاه صوفى ، وإلا كيف نفسر وجود الطابع الجبرى عند كل من الأشاعرة والصوفية ، وكذلك القول بنفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، يعد موجوداً عند كل منهما أيضاً ، أى عند الأشاعرة والصوفية .

بقيت مسألة ثانية وأخيرة ، خاصة بما يذكره ابن طفيل عن الأقسام الثلاثة للآراء عند الغزالى ، وهى التى سبق أن أشرنا إليها .

إن الدارس لهذا التقسيم الذى ذكره ابن طفيل فى رسالته نقلاً عن الغزالى ، يحس بأن الغزالى يفضل الاتجاه الثالث الذى يعد قريباً من الاتجاه الفلسفى ، وخاصة أنه يقوم على الشك . وهذا الاعتقاد من جانب ابن طفيل يعد فيما نرى اعتقاداً غير صحيح . وقد يكون عذر ابن طفيل أنه لم يرجع فى هذا المجال ، إلى كتاب إحياء علوم الدين للغزالى إذ إن المطلع على هذا الكتاب[٣] يجد أن

(١) تهافت الفلاسفة فى مواضع عديدة ومنها على سبيل المثال ص ٦٠ ، ص ٢٩٣ – ٢٩٤ . وهو يكفر الفلاسفة فى مسائل ثلاث ، هى كما يزعم :

(أ) قدم العالم وأن الجواهر كلها قديمة .

(ب) قولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

(جـ) إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

(٢) المنقذ من الضلال ص ١٢٥ .

(٣) الجزء الثالث ص ١٤ – ١٥ ، وأيضاً : كتابنا : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١٥٤ – ١٥٥ .

الغزالى يبين لنا سمو المعرفة الصوفية على المعرفة العادية العامية والمعرفة الكلامية . وهو يطبق ذلك على مراتب الإيمان .

فهو يرى أن الإيمان له ثلاث مراتب : (شكل رقم ٢) .

١ – المرتبة الأولى : إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض .

٢ – المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين وهو لا يقف عند المرتبة الأولى ، أى إيمان العوام ، بل إنه يستند إلى مجموعة من الاستدلالات ، وإن كان – فيما يرى الغزالى – يعد قريباً من درجة إيمان العوام . ومهما يكن من أمر ، فالغزالى لا يسوى بينه وبين مرتبة إيمان العوام ، ولعل هذا يعد راجعاً إلى أن الغزالى لا يستطيع أن يتخلص من التيار الأشعرى الكلامى .

٣ – المرتبة الثالثة : إيمان العارفين (الصوفية) وهو المشاهد بنور اليقين ، أى يستند إلى الذوق والوجدان القلبى . وواضح أن الغزالى لا يقصد بذلك اليقين الذى يستند إلى العقل بل يقصد يقينيا يعتمد على القلب .

ومهما يكن من أمر ، فإن ما يذكره ابن طفيل عن الغزالى ، لا يخلو من اتجاهات نقدية ، كما هو الحال بالنسبة لما ذكره عن الفارابى وابن سينا ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن طفيل يرفض طريق التصوف على النحو الذى عبر عنه الغزالى ؛ وهو التصوف القائم على الذوق والسلوك العملى .

رابعاً : ابن باجه :

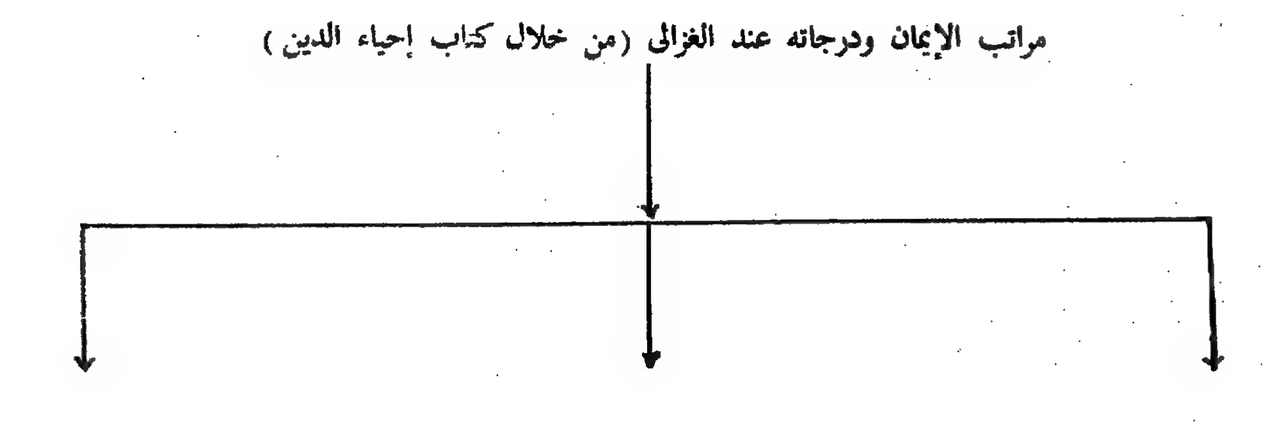
يشير ابن طفيل إلى ابن باجه (أبو بكر بن الصائغ) الفيلسوف الأندلسى إشارات موجزة فى الصفحات الأولى من رسالته : « حى بن يقظان » . وإشارات ابن طفيل إلى ابن باجه كانت فى أثناء حديثه عن حال الاتصال ، وعن وضع الفلسفة فى بلاد الأندلس ، تلك البلاد التى عاش فيها كل من ابن باجه وابن طفيل وابن رشد كما سبق أن أشرنا .

فابن طفيل يفرق بين نوعين من الاتصال – كما سنرى فى الباب الرابع – نوع أول من الاتصال يكون عن طريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، كما هو الحال بالنسبة لابن باجه[1] إذ إن ابن طفيل

(١) لابد أن نضع فى الاعتبار أن هذا لا يعنى أن ابن باجه من أصحاب التصوف . إن هذا الاتصال لا يعنى أكثر من الصعود من الجزئى إلى الكلى ، ومن المحسوس إلى المعقول .

والواقع أننا نجد فلاسفة الأندلس بعيدين عن الاتجاه نحو التصوف ، حتى لو كان تصوفاً فلسفيا . وهذا القول من جانبنا يعد فيما يبدو لنا منطبقاً على ابن باجه وابن طفيل وابن رشد أيضاً ، إذ إنهم فلاسفة الأندلس .

فمن خلال ما كتب . ابن باجه وخاصة رسالته فى الاتصال ، وما كتبه ابن طفيل أيضاً ، لا نجد أنهما يتجهان نحو التصوف . أما بالنسبة لابن رشد ، فإننا لا نجد فيلسوفاً نقد الطريق الصوفى ، أكثر مما نجده عند ابن رشد . إذ إنه يعد عدواً لدوداً =


مراتب الإيمان ودرجاته عند الغزالى (من خلال كتاب إحياء الدين)
إيمان العوام
(درجة التقليد)
إيمان المتكلمين
(درجة الاستدلال)
إيمان الصوفية
(درجة النور القلبى الصوفى)

[شكل رقم ٢]

يقول إن ابن باجه لاشك قد بلغ هذه المرتبة ولم يتخطها[١] .

أما النوع الثانى من الاتصال فإنه يكون عن طريق الذوق ، أى الجانب الوجدانى القلبى . وهذا النوع – فيا يرى ابن طفيل – يعد ذوقاً وليس على سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج[٢] ومن هنا لا يكون بالإمكان التعبير عنه . (راجع شكل رقم ٣) .

يقول ابن طفيل : إن هذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره فى كتاب . ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب ، استحالت حقيقة وصار من قبيل القسم الآخر النظرى لأنه إذا كسى بالحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة ، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم ، وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهى لم تزل ، وإنما كان كذلك ، لأنه أمر لا نهاية له فى حضرة متسعة الأكناف ، محيطة غير محاط بها[٣] .

هذا عن النوع الثانى أو الطريق الثانى من طريقى الاتصال . فما هو الحال بالنسبة للطريق الأول الذى يعد – كما سبق أن ذكرنا – طريقاً نظريا يقوم على مقدمات تؤدى إلى نتائج ، أى ما يسميه ابن طفيل بالاتصال على طريقة أهل النظر ؟ .

هنا يشير ابن طفيل إلى وضع الفلسفة فى بلاد الأندلس . فهو يرى أن هذا النوع أو هذا الطريق يمكن أن يوضع فى الكتب ويُعبر عنه بالعبارات ، وذلك على العكس من الطريق السالف ، ولكنه شىء نادر فى بلاد الأندلس . ومن وصل إلى هذه الحالة فإنه لا يكلم الناس إلا رمزاً لأن الشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه[٤] وما وصلنا من فلسفة لا يفى بهذا الغرض .

يقول ابن طفيل : ولا تظنن أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطوطاليس وأبى نصر (الفارابى) وفى كتاب الشفاء ، تفى بهذا الغرض الذى أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك . ثم

= للتصوف . وإذا وجدنا أن ابن رشد يذكر « الاتصال » فإنه لا يعنى به أكثر من الصعود من المحسوس إلى المعقول . وسنشير إلى ذلك فى الباب الرابع .

(١) حى بن يقظان ص ٥٨ – ٥٩ .

(٢) حى بن يقظان ص ٦٠ . وانظر أيضاً فيما يتعلق بمشكلة الاتصال عند ابن طفيل ، كتاب د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيق جزء أول ص ٥٦ – ٥٧ .

(٣) حى بن يقظان ص ٦٠ – ٦١ .

(٤) حى بن يقظان ص ٦١ .

خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال[١] .

وإذا كان هذا هو الحال بالنسبة لفلاسفة يونانيين كأرسطو ، وفلاسفة عاشوا فى بلاد المشرق العربى كالفارابى وابن سينا ، فما هو بالنسبة لابن باجه الذى عاش فى بلاد المغرب العربى ؟

فى هذا الموضع ، وردا على هذا السؤال ، نجد ابن طفيل يشير إلى ابن باجه ويقول عنه إنه كان بالنسبة للذين جاءوا بعد ابن سينا ، أثقب ذهناً وأوضح نظراً وأصدق روية ، بيد أن الدنيا قد شغلته حتى مات قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من المؤلفات ، إنما هى مؤلفات غير كاملة ككتابه فى النفس وتدبير المتوحد وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة . اما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة وترتيب عباراتها ليس على الوجه الأكمل ، مما يجعل الوصول إلى حقيقة آرائه شيئاً عسيراً وصعباً[٢] .

هذا ما نجده فى رسالة «حى بن يقظان» بالنسبة لفيلسوفنا ابن باجه . ولا يخفى علينا أن ابن طفيل يبدى إعجابه بابن باجه ، وخاصة أن فكرة التوحد أى الإنسان المتوحد موجودة عند كل من الفيلسوفين ، كما أن حديث ابن طفيل عن الاتصال بالعقل الفعال فيه تأثر بابن باجه ورفض لطريقة الغزالى[٣] ، إذ إن اتجاه ابن طفيل يعد قريباً من اتجاه ابن باجه وذلك على العكس من الاختلاف الرئيسى والجذرى بين اتجاه ابن طفيل واتجاه الغزالى .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل يعد على حق فى إعجابه بابن باجه ، إذ إن ابن باجه قد مهد الطريق أمام فلاسفة المغرب الذين جاءوا بعده ومنهم ابن طفيل ثم ابن رشد ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن باجه يتجه اتجاهاً عقليا بارزاً . ومن هنا نجد اتفاقاً فى الاتجاه بين ابن باجه وابن رشد ، وإن كان ابن رشد أكثر دقة وأكثر صراحة من ابن باجه . ولكن يجب أن نضع فى الاعتبار — كما قلنا منذ قليل — أن ابن باجه هو الذى شق الطريق ليس أمام ابن رشد فقط ، ولكن أمام ابن طفيل أيضاً ، إذ إنه أول فيلسوف مغربى أندلسى .

ومن هنا فإن الفلاسفة الذين أتوا بعد ابن باجه لم يكن باستطاعتهم أن يتخطوه ويتخطوا فكره . إن اسمه وآراءه يترددان بلا انقطاع عند ابن طفيل كما سبق أن رأينا وذلك برغم ما فى كتاباته من نقص

(١) حى بن يقظان ص ٦١ .

(٢) حى بن يقظان ص ٦٢ .

(٣) S. Munk : Melanges de Philosophie Juive et Arabe p. 414.

نوعا الاتصال فى رأى ابن طفيل

اتصال عن طريق العلم النظرى (اتصال عقلى)
(ابن باجه)

اتصال عن طريق الذوق والوجدان
ولايعتمد على الأقيسة والمقدمات والنتائج
(الصوفية)

[شكل رقم ٣]

أشار إليه ابن طفيل . وفلسفته أيضاً تتردد عند ابن رشد فى كثير من كتبه سواء كانت كتباً مؤلفة أو كتباً شارحة [١].

صحيح أن هذا الفيلسوف أو ذاك من الذين أتوا بعد ابن باجه ربما وصلوا إلى آراء أكثر دقة وعمقاً من تلك الآراء التى توصل إليها فيلسوفنا ابن باجه . ولكن يجب ألا ننسى أنهم صعدوا فوق أكتافه . ومن يصعد فوق أكتاف الآخرين قد يتسنى له أن يرى أكثر من الذى تم الصعود فوق أكتافه . برغم أن هذا الأخير هو الذى يعد الركيزة والأساس .

نقول هذا ونؤكد على القول به وعلى القارئ العزيز أن يقارن بين آراء ابن باجه ومنهجه ، وبين آراء ابن طفيل وابن رشد ومنهج كل منهما ، وذلك حتى يتسنى له إدراك ما فى قولنا هذا من صواب أو خطأ .

تبين لنا من هذا كله مدى معرفة ابن طفيل بآراء عديد من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه ، سواء عاشوا فى المشرق العربى أو المغرب العربى [٢] ، أى فى البلاد التى عاش فيها فيلسوفنا ابن طفيل .

كما اتضح لنا أن ابن طفيل فى نقده لآراء الفلاسفة والمفكرين الذين سبقوه ، كان مهتما أساساً بالموضوعات والمشكلات الميتافيزيقية التى بحث فيها هؤلاء الفلاسفة ، ولذلك سنجده يعود مرة أخرى بعد نقده ، إلى دراسة هذه الموضوعات ذات المحاور الميتافيزيقة .

وإذا كانت إشارات ابن طفيل لآراء هؤلاء المفكرين والفلاسفة قد تضمنت – كما رأينا – الكثير من الدلالات النقدية ، فإن هذا يعد التزاماً من جانبه بخصائص الفكر الفلسفى . إذ إننا إذا قلنا بالنقد فقد قلنا بسمة رئيسية من سمات الفكر الفلسفى وخاصية من أبرز خصائص المنهج الفلسفى .

بيد أن هذا لا يعنى أن دور النقد عند ابن طفيل ، كان متمثلاً فقط فى موقفه من فلاسفة ومفكرين سبقوه ، إذ إننا سنجد الكثير من المواقف النقدية التى تميز فكر هذا الفيلسوف ومنهجه ، وكيف تسرى هذه المواقف فى قصته الفلسفية من أولها حتى آخرها وخاصة ما تعلق منها بمجال الميتافيزيقا .

---

(١) انظر على سبيل المثال رسالة الاتصال لابن رشد ، وتلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ، وتهافت التهافت لابن رشد فى مواضع متعددة . وهذه كلها تعد كتباً تعبر عن آراء ابن رشد سواء كانت كتباً مؤلفة أو كتباً شارحة .

(٢) يمكن الرجوع على سبيل المثال ، سواء بالنسبة للجانب النقدى أو الجانب الإيجابى إلى :

E. Gilson : History of Christian philosophy p. 641 ،
Duhem : Le systeme du monde Tome IV p. 531 ،
E. Brehier : La philosophie du moyen age p. 224—225 ،
Corbin : Histoire de la philosophie Islamique p. 330.

وأيضاً : مادة ابن طفيل بدائرة المعارف الإسلامية – كتبها Carra de vaux – مجلد ١ عدد ٣ ص ١٦٧ من الترجمة العربية .

أخيراً نود القول بأننا إذا كنا قد وقفنا طويلاً عند إبراز هذا الجانب الهام عند فيلسوفنا ، فإن سبب ذلك أننا أردنا دراسة موقفه من هؤلاء المفكرين ، بالرجوع إلى كتب هؤلاء المفكرين ، وذلك حتى يتسنى لنا معرفة مدى صحة أقوال ابن طفيل عن هؤلاء المفكرين . وحتى يتسنى لنا أيضاً ، النظر إلى ابن طفيل من خلال دائرة أوسع ، تلك الدائرة التي تمثل تاريخ الفلسفة العربية في المشرق والمغرب ، وبدون هذا لا يمكن للدارس التوصل إلى فهم حقيقة أي رأي من الآراء التي يقول بها هذا الفيلسوف أو ذاك ، سواء كان فيلسوفاً مشرقيا أو كان فيلسوفاً من فلاسفة المغرب العربي .

الباب الثانى

آراء فى مجال الطبيعة وأبعادها الميتافيزيقية

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : العالم السفلى (عالم ما تحت فلك القمر) .

الفصل الثانى : العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر) .

تقديم

سندرس فى هذا الباب الذى يتضمن فصلين آراء ابن طفيل فى مجال الطبيعة (الفيزيقا) ، سواء كانت آراء متعلقة بالعالم السفلى (عالم الكون والفساد) أو آراء متعلقة بالعالم العلوى (عالم الأجرام السماوية) .

وسيتبين لنا كيف يحاول ابن طفيل خلال دراسته للطبيعة الصعود إلى أعم المبادئ المتعلقة بالوجود ، مضفياً بذلك طابعاً ميتافيزيقياً بارزاً على آرائه التى قال بها فى هذا المجال (مجال الطبيعة) . ومعنى ذلك أن الكثير من الآراء التى قال بها فيلسوفنا إنما كانت تدور حول محاور ميتافيزيقية .

الفصل الأول

العالم السفلى (عالم ما تحت فلك القمر)

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- تفسيرات حول كيفية وجود « حي » .
- الموجودات اللاحية .
- الموجودات الحية .
- الحركة وأنواعها .
- الصورة والنفس .

«نظر حي إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منها مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية إما واحد وإما أكثر من واحد فلاحت له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحاني إذ هي صور لا تدرك بالحس وإنما تدرك بضرب ما من النظر العقلي».

[ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٨٧]



العالم السفلى (عالم ما تحت فلك القمر)

تمهيد : تفسيرات حول كيفية وجود «حى» .

انتهينا فى الباب الأول ، من دراسة جانب من جوانب مذهب ابن طفيل الفلسفى ، وهو الجانب النقدى . وقد سبق ذلك الإشارة إلى حياة الفيلسوف الفكرية والمؤلفات التى تنسب إليه .

وفى هذا الباب والأبواب التالية ، سنكشف عن الجانب الثانى من جوانب مذهبه ، وهو الجانب الإيجابى أو البنائى . وسيكون ذلك عن طريق تحليلنا لآرائه الموجودة بين ثنايا قصته الفلسفية «حى بن يقظان» .

ولا يعنى هذا ، أن الجانب الثانى يعد جانباً منفصلاً ومتميزاً عن الجانب الأول ، أى الجانب النقدى ، إذ إن النقد – كما سنرى – يسود كل آرائه الفلسفية . ولكن كل ما نقصده أن الجانب النقدى كان منصبا أساساً على إبراز موقفه من مفكرين وفلاسفة سبقوه ، سواء من عاش منهم فى المشرق العربى ، أو فى المغرب العربى . أما فى الفصول التالية ، فسنجد أن له آراء تتعلق بالطبيعة والنفس والاتصال ، وكنها آراء يدخل أكثرها فى مجال الميتافيزيقا ، كالبحث فى وجود الله تعالى وصفاته ، وحدوث العالم وقدمه ، وخلود النفس وسعادتها وشقائها . يضاف إلى ذلك كله دراسة موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين وذلك من خلال شخصيات ثلاثة هى : حى ، وأبسال ، وسلامان .

ونود أن نشير – خلافاً لما يذهب إليه كثير من الباحثين[1] – إلى أن الغرض الأساسى من قصته الفلسفية ، لم يكن مجرد البحث فى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة . صحيح أن ابن طفيل عرض هذا الموضوع – كما سبق أن أشرنا – ولكن عرض الفيلسوف لهذا الموضوع ، لا يصح – فيما نرى – أن يؤدى بنا إلى جعل محور قصته ، هو موضوع التوفيق ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن المواضع التى أشار فيها إلى هذا الجانب ، جانب التوفيق ، تعد مواضع قليلة بالقياس إلى الصفحات الكثيرة التى

(١) يذهب ليون جوتييه – إلى أن قضية التوفيق بين الدين والفلسفة كانت القضية الرئيسية والهدف الأساسى من تأليف ابن طفيل لقصته . L. Gauthier : Averroes p. 20 — 21.

وقد ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين سواء كانوا عرباً أو مستشرقين ، منهم د . عبد الرحمن بدوى فى تلخيصه لقصة حى بن يقظان (مجلة تراث الإنسانية – مجلد ١ – عدد ٣ ص ٢٢١) ، بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٥٠ من الترجمة العربية .

بحث فيها مجالات أخرى غير مجال التوفيق ، وسنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى حين دراستنا لموضوع التوفيق عنده وقبل تحليل آراء فيلسوفنا فى مجال الطبيعة ، نجد أنه من المناسب ، الإشارة إشارة موجزة إلى كيفية وجود حى وتكونه ، إذ إنه يعد الشخصية الرئيسية فى قصة ابن طفيل «حى بن يقظان» .

يذكر ابن طفيل احتمالين لكيفية وجود حى وذلك فى أول قصته الفلسفية وذلك على النحو التالى :

الاحتمال الأول :

يتخيل ابن طفيل إنساناً تولد من الأرض دون أن يكون له أم ولا أب ، وذلك فى جزيرة من جزر الهند التى تحت خط الاستواء .

ويصف ابن طفيل هذه الجزيرة بأنها أكثر بقاع الأرض اعتدالاً من جهة الهواء ، وأتمها استعداداً لشروق النور الأعلى عليها .

كما يبين لنا كيف أن هذا الوصف لتلك الجزيرة ، يعد على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء .

إنهم إذا كانوا يرون أن ما على خط الاستواء يعد شديد الحرارة ، فإن هذا يعد خطأ ، إذ إن سبب تكون الحرارة هو الحركة أو ملاقاة الأجسام الحارة والإضاءة ، كما أن الشمس بذاتها تعد غير حارة .

وما يقصده ابن طفيل من تبريراته هذه ، والتى لا يوافقه العلم الحديث على أكثرها ، وهو تجويز تولد الإنسان فى تلك البقعة التى تعد تحت خط الاستواء .

ولعل مما يدلل على ذلك ، ما يذكره ابن طفيل ، بعد عرضه لبعض التفصيلات التى تؤكد إمكانية الحياة على تلك البقعة . فهو يقول : « . . . وإنما نبهناك عليه لأنه من الأمور التى تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب . فمنهم من بث الحكم وجزم القضية بأن حى بن يقظان من جملة من تكوّن فى تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك »[1] .

ويأخذ ابن طفيل بعد ذلك فى بيان كيف تربى حى وانتقل من حال إلى حال بناء على القول بهذا الاحتمال الأول . فيرى أن الذين زعموا بأنه تولد من الأرض وهم أصحاب الاحتمال الأول ، قد قالوا بأن بطناً من أرض الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام بحيث امتزج فيها الحار بالبارد ، والرطب باليابس ، امتزاجاً متعادلاً . وكانت هذه الطينة كبيرة جدا كما كان بعضها يفضل

---

(١) حى بن يقظان ص ٦٧ .

بعضاً من حيث اعتدال المزاج ، بحيث كانت مهيأة لأن تتعلق بها الروح الذى هو من أمر الله تعالى ، وكيف أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله وأنه بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على الكون .

كما يبين لنا ابن طفيل كيفية تكون الأعضاء لهذا الجسم الذى تعلقت به الروح ، ويصف علاقة كل عضو بالآخر ، وكيف أن كل عضو يحتاج إلى الأعضاء الأخرى[1] .

الاحتمال الثانى :

إذا كان الاحتمال الأول لا يوافق عليه البعض ، فإن هناك احتمالاً ثانياً يقوم على القول بأنه كانت توجد مقابل تلك الجزيرة ، جزيرة أخرى عظيمة وواسعة يملكها رجل كانت له أخت منعها من الزواج لأنه لم يجد من الرجال ما يصلح أن يكون كفؤاً لها . وكان له قريب يسمى يقظان ، فتزوجها سرا وكان هذا يعد أمراً جائزاً فى ذلك الزمان ، ولما وضعت طفلاً وخافت اكتشاف أمرها ، وضعته فى تابوت أحكمت إغلاقه بعد أن أشبعت الطفل من الرضاع ، وخرجت به فى أول الليل إلى ساحل البحر . وقد ودعته قائلة : «اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ورزقته فى ظلمات الأحشاء وتكفلت به حتى تم واستوى ، وأنا قد سلمته إلى لطفك ورجوت له فضلك خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد ، فكن له ولا تُسلمه يا أرحم الراحمين[2] » ثم وضعته فى اليم ، فصادف ذلك جرى الماء بقوة المد ، بحيث وصل إلى الجزيرة الأخرى المقابلة ، والتى تقدم ذكرها فى الاحتمال الأول[3] .

ويذكر ابن طفيل مجموعة من التفصيلات حول هذا الاحتمال ، منها أن الجوع حينما اشتد بذلك الطفل ، بكى واستغاث وحاول الحركة ، بحيث سمعته ظبية فقدت طلاها (ولدها) ، فحينما سمعت الصوت ظنته ولدها فتتبعت الصوت وهى تتخيل ولدها حتى وصلت إلى التابوت وحاولت الكشف عن أمره حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه ، فحنّت الظبية عليه وأروته لبنها وأخذت تربيه وتدفع عنه الأذى .

يعرض علينا ابن طفيل إذن رأيين فى كيفية نشأة حى . رأى يقول بالتولد دون أب ولا أم ، ورأى على خلاف ذلك يرجع نشأته إلى أم وأب . وواضح أن ابن طفيل يكتفى بمجرد عرض الرأيين

(١) حى بن يقظان ص ٧٠ – ٧١ .

(٢) حى بن يقظان ص ٦٨ .

(٣) حى بن يقظان ص ٦٨

أو الاحتمالين ، دون ترجيح رأى منهما على الرأى الآخر .

ولكن كيف تربى حى وكيف انتقل من حال إلى حال ؟

هنا نجد اتفاقاً بين الرأيين السابقين . بمعنى أن الظبية هى التى تكفلت بذلك الطفل وقامت بغذائه أحسن قيام ، وكانت لا تبعد عنه . بحيث ألفها الطفل حتى كان بكاؤه يشتد إذا غابت عنه .

ويذكر ابن طفيل الكثير من التفصيلات حول علاقة حى بالظبية ، وكيف كان يعطف بعد ذلك على الظبية حين كبرت فى السن واشتد ضعفها . ومن الأمثلة التى توضح عطفه عليها . أنه كان يرتاد بها المراعى الخصبة ويحصل لها على الثمرات ويطعمها أى أنه تعهد بغذائها كما تعهدت قبل ذلك بغذائه .

وظل الحال على ذلك إلى أن أدركها الموت وسكنت حركاتها وتعطلت جميع أفعالها . وقد حزن عليها «حى» أشد الحزن ، وكان ذلك باعثاً له على التفكير فى السبب الذى أدى إلى موتها .

ونود أن نشير قبل أن نبين كيفية توصل «حى» إلى سبب موت الظبية . إلى أن ابن طفيل لا يقف عند حدود المحسوس . بل يريد أن يتجاوز المحسوس إلى اللامحسوس . ولا يعنى هذا أنه يخوض فى عالم اللامحسوس دون استناد إلى الجانب الحسى . بل الصواب أن نقول إنه يقيم اللامحسوس على دعائم حسية . ومن هنا نجد أنه يندرج فى زمرة الفلاسفة الإلهيين لا فى زمرة الفلاسفة الماديين ، نظراً لأنه يرتفع من المادى والحسى إلى الروحانى واللامحسوس .

ولكن كيف تم له ذلك بالنسبة لهذه الظاهرة التى شاهدها . أى موت الظبية التى تعهدته بالرعاية والغذاء ؟

لقد أخذ حى فى فحص هذه الظبية عله يصل إلى سبب أو أسباب أدت إلى موتها . فكان ينظر إلى أعضائها العديدة المتنوعة . كان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها . فلا يرى بها آفة ظاهرة محددة . وما يقال عن هذه الأعضاء ، يقال عن بقية الأعضاء الأخرى الظاهرة .

يقول ابن طفيل معبراً عما فعله حى : لقد كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشىء منها آفة . فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها فترجع إلى ما كانت عليه . فلم يتأت له شىء من ذلك ولا استطاعه . وكان الذى أرشده لهذا الرأى . ما كان قد اعتبره فى نفسه قبل ذلك . لأنه كان يرى أنه إذا أغمض عينيه أو حجبها بشىء ، لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق . وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل أصبعيه فى أذنيه وسدهما . لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض ، فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما لها من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها . فإذا أزيلت تلك العوائق

عادت الأفعال[1] .

وإذا كان حي قد فحص الأعضاء الخارجية الظاهرة ، ولم يتوصل إلى تفسير لسبب الموت ، فإنه انتقل من الحواس الظاهرة إلى الأعضاء الداخلية الباطنة .

انتقل ابن طفيل إذن من الظاهر ، ظاهر الحواس ، إلى الباطن ، أى الحواس والأعضاء الباطنة الداخلية وقد فحص هذه الأعضاء وتوقف طويلاً عند الصدر ، حتى قام بشق الصدر ، وأخذ يفتش وسط الصدر ، إلى أن وجد القلب ، وقد وجده مغطى بغشاء فى غاية القوة وأخذ فى فحصه ، وفحص أيضاً الأعضاء الداخلية الأخرى ، دون أن يصل إلى سبب جسمانى أدى إلى فقدان الحياة بالنسبة للظبية .

بدأ ابن طفيل بعد ذلك فى البحث عن سبب غير جسمانى وراء ذلك ، وخاصة أنه وجد الأعضاء بعد الموت كما كانت قبل الموت . ومن هنا فلا بد من الاعتراف بوجود سبب غير عضوى أدى إلى تلك الظاهرة التى حدثت ، ظاهرة الموت .

لقد تشتت فكر حي وأصابته الحيرة نظراً لأنه إذا كان من السهل – برغم المجهود الذى بذله – ملاحظة الأعضاء الظاهرة ، فإن من الصعب البحث فيما وراء الظاهر .

يقول ابن طفيل عارضاً لكثير من التساؤلات على لسان حي ، وهذه التساؤلات إن دلت على شيء ، فإنما تدل على موقف الحيرة والشك والرغبة فى الوصول من الشك إلى اليقين .

« لقد صار عنده الجسد كله خسيساً لا قدر له ، بالإضافة إلى ذلك الشيء الذى اعتقد فى نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك . فاقتصر على الفكرة فى ذلك الشيء ما هو وكيف هو ؟ وما الذى ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ وفى أى الأبواب خرج ؟ عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذى أزعجه إن كان خرج كارها ؟ وما السبب الذى كرّه إليه الجسد حتى فارقه إن كان خرج مختاراً ؟[2]

لقد أثارت هذه الظاهرة فكر حي . وعندما علم أن سببها لا يرجع إلى الجسد ، انتقل إلى البحث فى محرك هذا الجسد . لقد اعتبر أن الجسد بجملته إنما يعد كالآلة لهذا المحرك .

ولم يقتصر ابن طفيل حين بحثه فى السبب الذى يحرك الجسم ، على ملاحظة ما حدث للظبية فحسب ، بل إنه لفرط اهتمامه بالبحث فى هذا السبب الذى بوجوده يتحرك الجسم وبفقدانه تنتهى حياة الجسم ، قد أخذ فى ملاحظة أنواع الحيوان والنبات ، واهتدى مصادفة للنار وقام بإجراء بعض

---

(١) حي بن يقظان ص ٧٤ – ٧٥ ، وانظر أيضاً تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة د. أبو ريده ص ٢٨٩ .

(٢) حي بن يقظان ص ٧٨ .

التجارب عليها ، حتى عرف آثارها وطباعها وكيف تتحرك إلى جهة فوق لا جهة أسفل ، باعتبارها من الأجسام الخفيفة .

وإذا كان «حى» قد أعجب بالنار وأفعالها الكثيرة المتنوعة ، فإن هذا قد أدى به إلى التفكير فى أن الشيء الذى ارتحل من قلب أمه ، الظبية التى أنشأته ، إنما كان من جوهر نارى . وقد قوى لديه هذا الزعم ما كان يراه من حرارة الحيوان طوال مدة حياته ، وبرودته بعد موته ، أى أن الحرارة ترتبط بالحياة ، على العكس من البرودة التى ترتبط بالموت ، أى يرتبط الموت بها ، كما ارتبطت الحياة بالحرارة .

ولكى يتأكد حى من زعمه هذا ، فإنه قد قام بالكثير من التجارب ، ومنها ما يدخل فى مجال التشريح بصورته البدائية . لقد قام بشق صدور بعض الحيوانات حتى وصل إلى القلب واتجه فى البداية إلى الجهة اليسرى منه وشقها فماذا رأى ؟ لقد رأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخارى يشبه الضباب الأبيض . وعندما أدخل إصبعه فيه ، وجده حارا حرارة شديدة لدرجة أن حرارته كادت تحرقه . وبعد ذلك مات ذلك الحيوان فوراً[1] .

أخذ حى بعد ذلك فى البحث فى سائر أعضاء الحيوان ، وترتيبها وأوضاعها ، وعلاقة كل عضو بالآخر ، وكيف تستمد الأعضاء هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة .

لقد تتبع ذلك كله عن طريق تشريح الحيوانات سواء كانت حية أو كانت ميتة ، وذلك بطريقة بدائية بطبيعة الحال ، وليس بطريقة علمية دقيقة . وقد تبين له – فيما يقول – أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه وحواسه وحركاته ، فإنه يعد واحداً بالروح ، والتى يظهر أثرها فى سائر الأعضاء بحيث تكون جميع الأعضاء الجسمية خادمة للروح ، ولولا وجود الروح لما استطاعت حواس الإنسان القيام بعملها . وإذا خرجت الروح من الجسم ، تعطل عمل هذا الجسم تماماً ، أى انتهى إلى حالة الموت .

ويوضح لنا ابن طفيل فكرته الخاصة بوحدة الروح الحيوانى وعلاقته بالحواس فيقول : إن الروح الحيوانى واحد ، وإذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شما ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً ، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمساً ، وإذا عمل بالعضد كان فعله حركة ، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء . ولكل واحد من هذه أعضاء تخدمه ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح على الطريق التى تسمى عصباً ومتى انقطعت

---

(١) حى بن يقظان ص ٧٩ – ٨٠ . ويقول ابن طفيل أيضاً على لسان حى : فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذى كان يحرك هذا الحيوان وأن فى كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ومتى انفصل عن الحيوان مات . (ص ٨٠) .

تلك الطرق أو انسدت تعطل فعل ذلك العضو[1] .

هذا يعنى أن ابن طفيل يرجع الكثرة والتعدد والتركيب إلى المادة (الجسم) ، أما الوحدة فترجع إلى الروح فهل هذا يعد دليلاً على اعتقاده بفكرة النفس الكلية التى قال بها ابن رشد فيما بعد حين دراسته لمشكلة الخلود ؟

نستطيع القول بأن ما يذكره ابن طفيل فى هذا المجال يتضمن الكثير من الدلالات الميتافيزيقية ، ومن بينها ، أنه قد يؤدى بصورة أو بأخرى إلى الاعتقاد بفكرة النفس الكلية .

إننا إذا أرجعنا التعدد إلى المادة ، والوحدة إلى الروح ، وذلك على مستوى كل فرد من الأفراد على حدة ، وإذا انتقلنا بعد ذلك خطوة ، أى انتقلنا من مستوى الأفراد ، إلى النوع الإنسانى كله ، فإننا قد نصل إلى فكرة النفس الكلية ولو من بعض أبعادها وزواياها .

نوضح ذلك بالقول بأن ابن رشد سواء فى تهافت التهافت أو فى شروحه على أرسطو ، قد ذهب إلى فكرة النفس الكلية ، متأثراً فى بعض جوانب رأيه بأرسطو ، بمعنى أن ابن رشد يذهب إلى أن الضوء فى حد ذاته يعد واحداً ، ولكنه ينقسم بتوزعه على الأجسام . والماء فى حد ذاته يعد واحداً ، ولكنه يتعدد بوجود البحار والأنهار والمحيطات .

فإذا طبقنا ذلك على النفس ، وجدنا ابن رشد يذهب فى بعض جوانب بحثه لمشكلة الخلود إلى أن الأجسام إذا عدمت أصبحت النفس واحدة لأنها تتعدد بتعدد الأجسام ؛ وإذا افترضنا عدم وجود الأجسام ، أصبحت النفس بالتالى واحدة ، تماماً إذا استبعدنا وجود الأجسام أصبح الضوء واحداً وإذا استبعدنا وجود البحار والأنهار والمحيطات وغيرها ، أصبح الماء واحداً[2] .

ولا نريد أن نقف الآن طويلاً عند هذه المشكلة وكل ما نود قوله هو أن رأى ابن طفيل هذا قد يؤدى بصورة أو بأخرى إلى فكرة النفس الكلية ، وذلك إذا أخذنا هذه الفكرة وطبقناها على المجال الميتافيزيقى ، أى على مشكلة ميتافيزيقية ، ونعنى بها مشكلة الخلود .

وإذا كان ابن طفيل قد حاول الصعود من المحسوس إلى اللامحسوس ، وعجز عن تفسير الموت تفسيراً فيزيقيا حسيا ، ولجأ إلى القول بالروح التى على أساسها يؤدى كل عضو من الأعضاء عمله ووظيفته ، فإننا نستطيع القول بأن ابن طفيل شأنه فى ذلك شأن أكثر مفكرى وفلاسفة العرب ، قد نظر إلى النفس النظرة الجوهرية ولم ينظر إليها النظرة الوظيفية . ولعل نظرته إلى النفس على أساس أنها

---

(١) حى بن يقظان ص ٨١ .

(٢) يمكن الرجوع إلى تهافت التهافت لابن رشد ص ١٣١ – ١٣٢ ، Renan : Averroes p. 128.
S. Munk : Melanges de la philosophie Juive et Arabe p. 454.

وأيضاً : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٣٠٧ وما بعدها .

تعد جوهراً . هي التي ساعدته – كما سنرى فيما بعد – على أن يتحدث عن خلود لها فى عالم آخر كما سنشير إلى ذلك فى موضعه .

أما عن بحث ابن طفيل لمصدر الحياة والحركة والإحساس ، فإننا نستطيع القول بأنه يرجع مصدر الحياة إلى القلب لا الدماغ مخالفاً بذلك جالينوس . بحيث يكون الدماغ تابعاً للقلب .

والدليل على أن ابن طفيل يفضل الرأى الأول على الرأى الثانى ، ذهابه فى قصته الفلسفية إلى أن الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ . والدماغ يستمد الروح من القلب[1] . وهكذا يكون القلب هو المرجع والأساس والمصدر . وقد سبق أن أشرنا إلى هذا الموضوع فى الفصل السابق .

يذكر ابن طفيل بعد ذلك بعض التفصيلات عن أفعال «حى» فى تلك الجزيرة ، بعد بحثه فى السبب الذى أدى إلى وفاة أمه الظبية . وهذه التفصيلات لا تتعلق بآراء محددة منسقة لابن طفيل . ومن هنا فإنها لا تعبر عن مذهب معين لابن طفيل .

أما ما يذكره ابن طفيل بعد ذلك ، فإنه يتناول موضوعات ومشكلات ، منها ما يدخل فى مجال الطبيعة ومنها مايدخل فى مجال ما بعد الطبيعة ، أى المجال الإلهى الميتافيزيقى ومنها ما يدخل فى إطار دراسته لمشكلة الاتصال .

وليس معنى ذلك أن ما سبق أن ذكره ابن طفيل من تفصيلات حول علاقة النفس بأعضاء الجسد . حين بحثه فى السبب الذى أدى إلى وفاة الظبية . لا يعد داخلاً فى هذين المجالين . المجال الطبيعى والمجال الميتافيزيقى . بل إننا قد لاحظنا كيف أن ماذكره ابن طفيل حول الآراء التى تتعلق بمولد حى والظبية التى تعهدته بالتربية والرعاية . وأيضاً محاولات حى للبحث فى أعضاء الجسم كالقلب والدماغ . نقول لاحظنا أن هذه المجالات تتعلق بصورة أو بأخرى بالمجال الطبيعى من جهة والمجال الميتافيزيقى من جهة أخرى . ولكننا آثرنا عرض آراء ابن طفيل من خلال بداية بحثه للعناصر الأرضية والأجرام السماوية ، وهو العرض الذى نجده فى قصته الفلسفية بعد بحثه فى العلاقة بين الأعضاء بعضها والبعض الآخر من جهة ، وعلاقتها بالروح من جهة أخرى .

ويمكننا وضع هذه الآراء كلها فى قسمين ، كما سبق أن أشرنا منذ قليل . قسم أول يعد داخلاً فى مجال الطبيعة ، لأنه يبحث فى موضوعات خاصة بالعالم ، سواء كان عالم ما تحت فلك القمر (العالم السفلى) ، أو عالم ما فوق فلك القمر (العالم العلوى) . وقسم ثان يعد داخلاً فى مجال الميتافيزيقا ، إذ إن ابن طفيل يتعرض فيه للبحث فى وجود الله تعالى وصفاته وموضوع حدوث العالم وقدمه ، وخلود النفس ، والتوفيق بين الفلسفة والدين . وهذه المشكلات تعد داخلة فى إطار ما بعد

(١) حى بن يقظان ٨١ .

الطبيعة ، ولكننا سنرى الكثير من الدلالات الميتافيزيقية حتى فى بحوثه فى مجال الطبيعة .

وفى نهاية هذا التمهيد ، وقبل أن نشرع فى تحليل آراء ابن طفيل ، نود أن نقول إننا فى تحليلنا لآراء ابن طفيل ، وهى الآراء التى تعد معبرة عن الجانب الإيجابى مذهبه ، سنلجأ إلى عقد كثير من المقارنات بين آرائه التى انتهى إليها ، وآراء فلاسفة آخرين ، وذلك حتى يمكن وضع ابن طفيل داخل إطار المدرسة الفلسفية العربية ، وحتى لا يكون معزولاً عن فلاسفة سبقوه ، أو جاءوا بعده ، سواء عاشوا فى المشرق أو فى المغرب . وقد سبق لنا الإشارة إلى أننا فعلنا ذلك حين تحليلنا للجانب النقدى من مذهبه . وكل ما نرجوه أن يدرك القارئ مقدار تأثره بالسابقين عليه ، ومدى تأثيره فى فلاسفة ومفكرين عاشوا بعده ، وهذه هى قضية التأثر والتأثير التى تعد معبرة بصورة أو بأخرى عن مدى عمق هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة . كما نرجو أن يعرف القارئ أيضاً مدى ما فى آراء فيلسوفنا من صواب أو خطأ ، وذلك من خلال توجيهنا بعض أوجه النقد لهذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها ابن طفيل . ونحسب أن هذا يعد من جانبنا التزاماً بأن الدراسة الموضوعية ، يجب أن يضاف إليها البعد الذاتى ، ونقصد بهذا البعد أننا يجب ألا نقتصر على مجرد عرض وسرد آراء الفيلسوف ، بل النظر إلى آرائه نظرة نقدية ، تكشف عن مدى الصحة أو الخطأ فى آراء هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين يقوم الدارس بتحليل ودراسة آرائهم .

أولاً : الموجودات اللاحية والموجودات الحية :

الدارس لقصة حى بن يقظان لابن طفيل يلاحظ أنه سواء فى دراسته للآراء التى تدخل فى مجال الطبية (الفيزيقا) أو الآراء التى تدخل فى إطار الإلهيات (الميتافيزيقا) ، قد استفاد استفادة كبيرة من الآراء التى سبق أن توصل إليها فلاسفة قدامى ، وبخاصة أرسطو ، وفلاسفة إسلاميون كالفارابى وابن سينا .

وليس فى هذا القول ما يقلل من أهمية الآراء التى توصل إليها فيلسوفنا ، إذ إننا سنلاحظ أنه على الأقل قد اتبع منهجاً فى التوصل إلى الآراء التى يقول بها فى مجال الطبيعة ، منهج يعتمد على مجموعة من المشاهدات والملحوظات لا يخلو أكثرها من طرافة وجدة ، بالإضافة إلى أن قدم لنا مجموعة من التفصيلات حول الجوانب الفيزيقية ، قد لا نجد أكثرها عند فلاسفة سبقوه .

ونستطيع - إذا بدأنا بدراسة الطبيعة عند فيلسوفنا ، أى موجودات العالم العلوى والعالم السفلى ، طبقا للتفرقة الأرسطية بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر - أن نقول إنه يعتمد فى البداية على ذكر مجموعة من المشاهدات .

إن ابن طفيل يحكى لنا عن حى بن يقظان ، كيف أنه أخذ فى تصفح جميع الأجسام الموجودة فى عالم الكون والفساد ، سواء كانت أجساماً طبيعية حية كالنبات والحيوان ، أو أجساماً طبيعية غير حية كالمعادن والتراب والماء والبخار والنار [١] .

ويرى ابن طفيل أن هذه الأجسام ، طبيعية كانت أو غير طبيعية ، لها أوصاف كثيرة ، وأفعال مختلفة ، وحركات متفقة ومتضادة . إنها تتفق ببعض الصفات ، وتختلف ببعض الصفات الأخرى . وإذا نظرنا إليها من جهة اتفاقها ، فإنها تعد واحدة ، أما إذا نظرنا إليها من جهة اختلافها فإنها تعد متغايرة ومتكثرة . ولو ركزنا على هذا الاختلاف ، فإن هذا يؤدى إلى القول بأن الأشياء تعد كثيرة إلى أقصى درجة ، بحيث لا يمكن حصرها .

بل إن «حى» كما يروى ابن طفيل ، كان ينظر إلى ذاته كأنها كثيرة ، لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه ، وكيف أن كل عضو من هذه الأعضاء له فعل خاص به وله صفة تختلف عن صفة العضو الآخر . وكما كان يحكم على ذاته بالكثرة ، فإنه كان يحكم على ذات كل شىء نفس الحكم . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن هذه الأعضاء برغم أنها كثيرة ، إلا أنها متصلة كلها بعضها ببعض ولا انفصال بينها ، إنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها . وهذا الاختلاف سببه ما يصل إلى الأعضاء من قوة الروح الحيوانى ، ولكن هذا الروح يعد واحداً فى ذاته ، وكذلك حقيقة الذات وسائر الأعضاء [٢] .

ومعنى هذا أن ابن طفيل يرى أن الفرد فى حقيقته يعد واحداً ، والاختلاف يكون فى الأعضاء . وهو يقصد بالحقيقة ، النفس ، أما الكثرة أو التكثر فإنما تجىء من الأعضاء الجسمانية .

ولعل هذه الملاحظة من جانب ابن طفيل ، تدلنا على إضفاء طابع ميتافيزيقى فى تفسيره للكون . إذ أن كلمة الكون Universe عند تحليلها قد تكشف عن الكثرة Verse ولكن تجمعها وحدة Uni ومعنى هذا أن ابن طفيل يريد الصعود من الكثرة والتركيب إلى الوحدة والاتساق ، ومن اللانظام إلى النظام .

بل إن هذه الفكرة توجد من بعض زواياها عند الكندى ، إذ إن الكندى يضفى عليها هو الآخر دلالة ميتافيزيقية أساساً . إنه يرى أن العالم تعتريه الكثرة ويعد مركباً ، ولكن هذه الكثرة أو هذا التركيب لا بد أن نصعد منه إلى القول بوجود علة واحدة (الله) لا تعد داخل العالم بل خارجه [٣] .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٢ – ٨٣ .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٣ .

(٣) لعل مما يوضح ذلك ، ما يقوله الكندى فى رسالته «فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم» (ص ٢٠٧) إنه يقول : فإذن ليس كثيراً ، بل واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيراً . لا يشبه خلقه لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة ، =

ولكن هل يفسر ابن طفيل الصعود فى الكثرة إلى الوحدة على أساس الاعتراف بعلة خالقه أخرجت العالم من اللانظام إلى النظام ؟ هذا ما سندرسه فى الفصل الثانى من الباب الثالث والذى يبحث فى الجانب الميتافيزيقى من فلسفة ابن طفيل . وكل ما نستطيع قوله فى هذا المجال ، هو أن الصعود من الكثرة إلى الوحدة على النحو الذى يقول به ابن طفيل على لسان « حى » فى أثناء ملاحظته للموجودات ، لا يخلو من دلالات وأبعاد ميتافيزيقية .

لقد أعطانا ابن طفيل الكثير من الأمثلة من عالم النبات والحيوان ، كدليل على صحة هذه الفكرة . إنه إذا كان قد بين لنا أن الفرد من أفراد عالم الحيوان يعد واحداً برغم اختلاف أعضائه وأفعال كل عضو منها ، فإنه ينتقل إلى تطبيق هذه الفكرة على النوع كله ، فيرى أن كل نوع منها يشبه بعضه بعضاً فى الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات ، بحيث إذا قارنا بين الأشياء التى تتفق فيها ، والأشياء التى تختلف فيها ، وجدنا ما تختلف فيها ، يعد شيئاً يسيراً بالقياس إلى جوانب الاتفاق بين أفراد كل نوع .

وما يقال على الحيوان ، يقال على النبات . إن كل نوع منها يشبه كل فرد فيه الفرد الآخر ، من حيث الأغصان والورق والزهر والثمر ، بل إن النبات كله يجمعه شىء واحد من حيث الوظائف ، وظائف التغذية والنمو .

وإذا انتقلنا من النبات إلى الحيوان ، فقد انتقلنا إلى كائنات أكثر رقيا ، لأن الحيوان يزيد على النبات ، بفضل الحس والإدراك والتحرك[1] .

هذا بالنسبة للكائنات الطبيعية الحية ، ومنها النبات والحيوان وواضح أن ابن طفيل ، كالفلاسفة الذين سبقوه ، سواء فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى ، قد استفاد من أرسطو استفادة كبيرة .

إنه فى حديثه عن التمييز بين النبات والحيوان ، والوظائف التى ينسبها إلى النبات (التغذية والنمو) والتى ينسبها إلى الحيوان (الإحساس والإدراك) ، يعد متأثراً بالفيلسوف اليونانى أرسطو ، كما تأثر به فى تقسيمه للكائنات الطبيعية إلى حية وغير حية .

فقد ميز أرسطو بوضوح بين صنف من الكائنات تعد كائنات طبيعية غير حية ، وصنف آخر من الكائنات التى تعد كائنات طبيعية حية ، ومنها النبات والحيوان .

بل إن فكرة التدرج التى يقول بها ابن طفيل ، التدرج من الأدنى إلى الأعلى ، من النبات

= وليست فيه ولأنه مبدع وهم مبدعون ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم ، وانظر أيضاً كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٢ – ٦٣ .

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٤ – ٨٥ .

(الأدنى) إلى الحيوان (الأعلى) ، تعد بدورها فكرة أرسطية . فكثيراً ما تحدث أرسطو عن التدرج من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان ، على أساس أن الأدنى وظائفه أقل من الأعلى .

فإذا تأملنا فى وظائف النفس النباتية ، وجدنا أن هذه الوظائف لا تزيد عن ثلاثة وهى التغذية والنمو والتوليد ، وإذا صعدنا من النفس فى النبات إلى النفس الحيوانية ، وجدنا أرسطو ينسب إليها وظائف أكثر تعقيداً . إن النفس الحيوانية تقوم بكل وظائف النفس النباتية ثم تزيد على ذلك وظائف كالإحساس وإدراك الجزئيات عن طريق حواس خارجية (الحواس الخمس) وحواس باطنة داخلية (الحس المشترك والخيال والمتخيلة والحافظة الذاكرة) . وهذه الوظائف لا تستطيع النفس الأدنى منها (النفس النباتية) أن تقوم بها .

وإذا صعدنا من الحيوان إلى الإنسان ، وجدنا أرسطو ينسب إلى النفس الإنسانية وظائف أكثر رقيا وتعقيداً ، إذ إن النفس الإنسانية تستطيع أن تقوم بكل ما تقوم به النفس النباتية والنفس الحيوانية ، ثم تزيد على هذه الوظائف ، وظائف أخرى تتمثل فى التعقل وإدراك الكليات . وهذه الوظائف لا تستطيع النفس فى النبات ولا النفس الحيوانية ، أن تقوم بها .

ويحكى لنا ابن طفيل على لسان «حى» الكثير من المشاهدات والملحوظات التى توصل إليها . صحيح أن النتائج التى توصل اليها سبق أن قال بأكثرها وتوصل إليها أرسطو فى بلاد اليونان ، وابن سينا على وجه الخصوص فى المشرق العربى ، ولكن ابن طفيل فى ذكره لهذه المشاهدات ، يريد أن يبين لنا أنه لم يكن مجرد متابع لما توصل إليه الفلاسفة الذين سبقوه . إذ نجد فرقاً ، وفرقاً كبيراً بين فرد يوافق السابق عليه مجرد موافقة ، وبين فرد آخر يتوصل إلى ما توصل إليه السابق عليه ، ولكن بناء على ملحوظات ومشاهدات من جانبه .

وهذا مانجده عند فيلسوفنا ابن طفيل . إنه سواء فى حديثه عن النبات أو الحيوان وأفعال كل نوع منها ، يعتمد على إيراد الكثير من الشواهد والأدلة على ما يقول به .

وإذاكان ابن طفيل قد تحدث عن النبات والحيوان ، كموجودات طبيعية حية ، فإنه ينتقل بعد ذلك إلى دراسة الموجودات الطبيعية غير الحية .

وقد يكون من المناسب – قبل دراستنا لهذا الجانب من مذهب ابن طفيل – أن نشير إلى أن فيلسوفنا قد ذهب إلى أن جميع الأجسام سواء كانت حية أو غير حية ، يعمها شىء واحد هو الامتداد الموجود فى جميعها فى الأقطار الثلاثة أى الطول والعرض والعمق .

كما يرى ابن طفيل أن الجسم إنما يعد مكونا من المادة والصورة . فهو يقول : إن الجسم بما هو جسم مركب على الحقيقة من معنيين : أحدهما يقوم منه مقام الطين للكرة ، والآخر يقوم مقام طول

الكرة وعرضها وعمقها ، أو المكعب أو أى شكل كان به ، وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر . لكن الذى يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة ، وهو معنى الامتداد ، يشبه الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور ، والذى يثبت على حال واحدة ، وهو الذى ينزل منزلة الطين المتقدم ، يشبه معنى الجسمية التى لسائر الأجسام ذوات الصور . وهذا الشىء الذى هو بمنزلة الطين فى هذا المثال هو الذى يسميه النظار ، المادة والهيولى ، وهى عارية عن الصورة جملة[1] .

هذه العبارة إن دلتنا على شىء ، فإنما تدلنا على أن ابن طفيل – متابعاً فى ذلك أرسطو وفلاسفة الإسلام الذين سبقوه حتى ابن باجه – قد ذهب إلى أن المادة لا توجد بدون الصورة ، والصورة لا توجد بدون المادة . أما الهيولى فهى مادة غير مصورة ، وهى أقرب إلى التجريد الذهنى ، بمعنى أننا لو نظرنا إليها كهيولى فى جسم من الأجسام ، فلا بد أن يكون لها صورة .

وإذا كان ابن طفيل قد رفع الصورة على المادة ، فإن هذا كان أيضاً متابعة من جانبه لكثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، سواء كانوا يونانيين كأرسطو ، أو فلاسفة إسلاميين كابن سينا على سبيل المثال ، نظراً لأن المادة هى التى تتحرك شوقاً نحو الصورة[2] .

ونود أن نشير إلى أن فيلسوفنا ابن طفيل يقدم لنا الكثير من الملحوظات عن الموجودات اللاحية ومنها الحجارة والتراب والماء والهواء والنار[3] .

وأكثر هذه الملحوظات التى يقدمها فيلسوفنا تتعلق بالنار كعنصر من العناصر الأربعة .

إنه يبين لنا على لسان «حى» كيف اكتشف النار وأن طبيعتها هى الحرارة «لقد وقف منها ملياً ولا يزال يدنو منها شيئاً فشيئاً فرأى مالها من الضوء الثاقب حتى لا تعلق بشىء إلا أتت عليه وأحالته إلى نفسها ، فحمله العجب بها وبما ركب الله تعالى فى طباعه من الجزاءة والقوة ، على أن يمد يده إليها ، وأراد أن يأخذ منها شيئاً ، فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها ، فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار فى طرفه الآخر ، فتأتى له ذلك وحمله إلى موضعه الذى كان يأوى إليه ، وكان قد خلا فى جحر استحسنه للسكنى قبل ذلك[4] .

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٠ – ٩١ .

(٢) راجع على سبيل المثال : ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ا م ا ف ٦ فى مواضع متعددة ، والإشارات والتنبيهات لابن سينا ص ٢١١ – ٢١٢ من القسم الطبيعى ، ورسالة فى ماهية العشق لابن سينا ص ٩ ،
E. Gilson : History of Christian philosophy p. 193 ، Aristotle: Physica B II, I. 1 3. A. ، P. Duhem : Le système du monde, Tome II, p. 454.
وقد حلل دوهيم الفروق بين مذهب أرسطو فى المادة والصورة ، ومذهب أفلوطين ، وقارن نظرة كل من الفيلسوفين بآراء ابن سينا .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٥ .
(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٧٩ .

وقد استخدم «حى» النار فى كثير من المجالات ، وذلك بعد أن توصل إليها ولاحظها . استخدمها فى إمداده بالضوء والدفء ، لأنها كانت تقوم ليلاً بما تقوم به الشمس نهاراً ، واستخدمها فى إنضاج لحوم الحيوانات[١].

بل إن النار قد أدت به – كما سبق أن أشرنا – إلى معرفة طبيعة القلب ، إذ كان يلاحظ أن حرارة الحيوان طوال مدة بقائه ، وبرودته بعد موته . ومن هنا لا بد أن يكون البخار الحار هو الذى يحرك الحيوان ، بحيث إذا انفصل عن الحيوان ، مات[٢] .

ويذكر ابن طفيل عن هذه الموجودات اللاحية ، أنها أجسام لها طول وعرض وعمق ، وبعضها له لون ، وبعضها الآخر لا لون له ، وبعضها حار ، وبعضها بارد ، إلى آخر هذه الاختلافات بين الأجسام غير الحية ، وذلك برغم أنه يجمعها كلها أنها لا تحس ولا تتغذى . لأن الإحساس والتغذية لا يوجدان إلا فى الكائنات الطبيعية التى لها حياة ، إذ إنهما أبسط الوظائف والتى بمقتضاها تتميز الكائنات الطبيعية الحية ، عن الكائنات الطبيعية التى ليس لها حياة (اللاحية)

معنى هذا أن هذه الموجودات غير الحية ، يجمعها التكثر من جهة ، والوحدة من جهة أخرى ، تماماً كما هو الحال بالنسبة للكائنات الحية .

كما يذكر ابن طفيل فى معرض دراسته للموجودات غير الحية ، أن هذه الموجودات ، يصير الحار منها بارداً ، والبارد يصير حارا ، والماء يصبح بخاراً ، والبخار يصبح ماء ، والأشياء المحترقة تصير رماداً ولهيباً ودخاناً[٣] .

وإذا كان ابن طفيل يجد نوعاً من الوحدة تعم الموجودات الطبيعية الحية ، ونوعاً من الوحدة تعم الموجودات الطبيعية غير الحية ، فإنه يبين لنا بعد ذلك ، أن هناك وحدة تجمع النوعين معاً ، (الحية وغير الحية) ، على اعتبار أن كل نوع منها ، مثل النوع الآخر ، يعد جسماً .

وهنا نجد ابن طفيل بعد دراسة هذه الموجودات وبيان جوانب تكثرها واختلافها ، وصعودها من الكثرة إلى الوحدة ، يبدأ فى البحث عن الروح أو النفس .

نوضح ذلك بالقول بأن ابن طفيل ، حينما لاحظ أفعالاً لموجودات معينة كالنبات والحيوان ، وأفعالاً أخرى تقوم بها موجودات كالحجارة والنار ، لم يكن قد بحث بعد فى النفس التى بمقتضاها تختلف أفعال موجودات معينة (حية) عن الأفعال التى تقوم بها موجودات أخرى (غير حية)

---

(١) حى بن يقظان ص ٧٩ – ٨٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٠ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٥ .

إنه يريد أن يصعد من المادى إلى الروحى ، تماماً كما صعد من الكثرة (الاختلاف) إلى الوحدة (الاتفاق) والصعود من المادى إلى الروحى يعد تعبيراً عن محاور ميتافيزيقية واضحة وبارزة .

وهذا المبدأ الروحى يتمثل فى النفس ، وهى فى ذاتها تعد واحدة ، ولكنها تنقسم على قلوب كثيرة ، بحيث لو أمكن أن يجمع جميع الذى افترق فى تلك القلوب من الروح ويجعل فى إناء واحد ، لكان كله شيئاً واحداً ، تماماً كما يتوزع الماء الواحد على أوان كثيرة ، ثم يجمع بعد ذلك[1] .

لقد لاحظ ذلك على كل أنواع الحيوان التى كان يحصرها ويتأملها إنه رأى أنها تتفق فى الإحساس والتغذية والحركة الإرادية . فظهر له بهذا التأمل أن الروح الحيوانى بالنسبة لجميع جنس الحيوان يعد واحداً بالحقيقة ، وإن كان فيه اختلاف يسير اختص به نوع دون نوع بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة بعضه أبرد من بعض ، وهو فى أصله واحد وكل ما كان فى طبقة واحدة من البرودة فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيوانى بنوع واحد ، وبعد ذلك فكما أن ذلك الماء كله واحد ، فكذلك الروح الحيوانى واحد ، وإن عرض له التكثر بوجه ما[2] .

وما يلاحظه ابن طفيل بالنسبة للحيوان ، يلاحظ أيضاً بالنسبة لأنواع النباتات على اختلافها . إن كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً من جهة الأغصان والأوراق والزهر والثمر .

وإذا كان الحيوان له نفس حيوانية تجعل منه شيئاً واحداً ، فإن النبات له نفس نباتية تجعل منه شيئاً واحداً ، إذ كل نبات يشترك مع الآخر فى التغذية والنمو ، والتغذية والنمو لا يمكن للنبات أن يقوم بهما إلا بمقتضى وجود نفس فيه .

بل إننا يمكن أن نوحد من زاوية ما ، ما بين النبات والحيوان ، إذ إن كلا منهما يقوم بالتغذية والنمو ، وإن كان الحيوان لأنه أرقى يزيد على النبات من جهة الإحساس والإدراك وغيرهما من وظائف لا يمكن أن يقوم بها النبات[3] .

ثانيا : الحركة :

تبين لنا حتى الآن كيف يميز ابن طفيل – متأثراً فى ذلك بأرسطو وفلاسفة المشرق العربى – بين موجودات طبيعية حية وموجودات طبيعية غير حية ، كما بين لنا سبب الكثرة من جهة وسبب الوحدة من جهة أخرى ، صاعداً من التكثر إلى القول بالوحدة ، ليس بين كل موجود والموجود الآخر داخل

(١) المصدر السابق ص ٨٣.
(٢) المصدر السابق ص ٨٤.
(٣) المصدر السابق ص ٨٥.

النوع ، ولكن بين نوع ونوع آخر ، وذلك حتى يتسنى له تصور الكون كله على أساس علاقة كل موجود بالموجودات الأخرى .

وإذا كان فيلسوفنا ابن طفيل قد ميز بين نوعين من الموجودات الطبيعية ، نجدهما فى هذا الكون ، فإنه ينتقل بعد ذلك إلى دراسة الحركة .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل لم يتعمق فى دراسته للحركة ، كما فعل أرسطو فى كتاب الطبيعة على سبيل المثل ، أو كما فعل ابن سينا فى كتابه الشفاء وغيره من كتب ، بل يكتفى فى دراسته للحركة بالتمييز بين نوعين للحركة – كما سنرى – وهو يقول بهذا التمييز اعتماداً على كثير من ملحوظاته ومشاهداته .

إن كل جسم من الأجسام ، سواء كان حيا أو جماداً (غير حى) لا يخلو من أحد أمرين : إما أن تكون حركته إلى أعلى ، وإما أن يتحرك حركة مضادة لحركة العلو ، أى حركة الجسم إلى أسفل .

ويذكر ابن طفيل بعض الأجسام التى تتحرك إلى أعلى ، وبعض الأجسام التى تتحرك إلى أسفل . ولا شك أن هذا التمييز من جانب ابن طفيل إنما يعبر عن تأثره بالفلسفة اليونانية عامة والفلسفة الأرسطية على وجه الخصوص .

فمن الأجسام التى تتحرك إلى جهة العلو – كما سبق أن ذكرنا – الدخان واللهيب والهواء ، ومن الأجسام التى تتحرك إلى جهة أسفل ، الماء وأجزاء الأرض وأجزاء الحيوان والنبات[1] .

ويرى ابن طفيل أن كل جسم من الأجسام لا يخرج عن إحدى هاتين الحركتين ، حركة العلو ، والحركة إلى أسفل ، بحيث إن كل جسم خفيف إذا حركناه إلى أسفل ، فإن هذا يعد حركة غير طبيعية بالنسبة له ، وكذلك إذا حركنا جسماً ثقيلاً إلى أعلى ، فإن هذه الحركة تعد حركة غير طبيعية بالنسبة لهذا الجسم الثقيل .

ومعنى هذا ، أنه توجد مقابل الحركة الطبيعية ، حركة غير طبيعية ، فحركة الدخان إلى أعلى حركة طبيعية ، وحركته إلى أسفل حركة غير طبيعية ، نظراً لأن الدخان يعد جسماً خفيفاً وكذلك تعد حركة أجزاء الأرض إلى أسفل حركة طبيعية ، وحركتها إلى أعلى ، حركة غير طبيعية ، نظراً لأنها من التراب أساساً ، والذى يعد من العناصر الثقيلة .

وقد تأثر ابن طفيل – كما أشرنا منذ قليل – بأرسطو الذى ذهب إلى التمييز بين عناصر أربعة هى التراب والماء والهواء والنار ، وميز بين الحركة الطبيعية والحركة غير الطبيعية ، ورتب العناصر من حيث الثقل والخفة .

---

(١) حى بن يقظان ص ٨٦ .

ويحاول ابن طفيل ذكر بعض المشاهدات والملحوظات كمحاولة من جانبه للتدليل على ما يقول به .

فالدخان فى صعوده لا ينثنى إلا إذا وجد قبة صلبة تحبسه ، وحينئذ نجده يتجه يميناً وشمالاً حتى يتخلص من تلك القبة ، وحينئذ يخرق الهواء صاعداً . لأن الهواء لا يمكن أن يحبسه .

وما يقال عن الدخان كجسم خفيف ، يقال عن الهواء . إننا إذا ملأنا جسماً جلديا بالهواء وحاولنا أن نجعله يغوص تحت الماء ، فإن هذا الجسم المملوء بالهواء لابد أن يطلب الصعود إلى جهة العلو .

وما ينطبق على الأجسام الخفيفة التى تتحرك إلى أعلى . كالدخان والهواء ، ينطبق أيضاً على الأجسام الثقيلة التى تتحرك إلى أسفل . فالحجر يخرق الهواء حتى يسقط على سطح الأرض ، وإذا رفعنا الحجر إلى أعلى ، فإنه يميل إلى أسفل . طالباً للنزول[1]

لقد استعرض حى – فيما يروى ابن طفيل – الكثير من الأجسام ، فوجد أنها لا تخرج عن إحدى هاتين الحركتين :

يقول ابن طفيل : لقد تأمل جميع الأجسام حيها وجمادها ، وهى التى عنده تارة شىء واحد وتارة كثيرة كثرة لا نهاية لها ، فرأى أن كل واحد منها لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يتحرك إلى جهة العلو ، وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة ، وهى جهة السفل ، وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعرى عن إحدى هاتين الحركتين[2] .

معنى هذا ، واعتماداً على ما يذكره ابن طفيل فى قصته الفلسفية ، أن هناك شيئاً عاما مشتركاً لجميع الأجسام ، وشيئاً ينفرد به جسم عن آخر من الأجسام الشىء المشترك هو «الجسمية» ، والشىء الذى ينفرد به جسم عن الآخر ، هو الثقل فى أحدهما والخفة فى الآخر . وهذان المعنيان ، الثقل والخفة ، يقترنان بالجسمية ، إذ إنهما يقالان بالنسبة للأجسام[3]

بيد أن هذا التمييز يعد مرحلة من المراحل . نوضح ذلك بالقول بأن ابن طفيل ، يصعد من معنى مشترك وهو الجسمية ، إلى معنى أكثر تفرداً وهو التمييز بين الثقل والخفة ، ولكنه لا يقف فى مجال التمييز بين جسم وآخر ، بالذهاب إلى أن «ا» من الأجسام يعد ثقيلاً ، «ب» من الأجسام يعد خفيفاً ، بل إنه ينتقل ، فى محاولة من جانبه للبحث عن تمييز أكثر دقة ، من القول بالمادة إلى القول بالصورة أو النفس حتى يكتمل له التمييز بين جسم وآخر . وهذا ما سندرسه فيما يلى :

---

(١) المصدر السابق ص ٨٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٧ .

ثالثاً : الصورة والنفس :

اتضح لنا حتى الآن كيف اعتمد ابن طفيل فى مجال التمييز بين جسم وآخر ، على معنى الثقل ومعنى الخفة ، وكيف يصعد من هذا التمييز إلى تمييز آخر هو الصورة بالنسبة للموجودات غير الحية ، والنفس بالنسبة للموجودات الحية .

ونريد الآن تحليل هذا المجال من مذهب ابن طفيل ، ولن نقف عنده وقفة طويلة نظراً لأننا سبق أن أشرنا إلى بعض جوانبه من خلال حديثنا عن الكائنات الحية والكائنات اللاحية .

يذهب ابن طفيل إلى أن الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب ، لا بد له معنى زائد على جسميته ، بمقتضاه يستطيع أن يعمل أعمالاً عديدة كالإحساسات والإدراكات وأصناف الحركات ، وهذا ما نسميه بالنفس الحيوانية[1] .

وما يقال عن الحيوان ، يقال عن النبات ، إذ إن له شيئاً يخصه ، وهو ما يسمى بالنفس النباتية[2] .

معنى هذا أن النبات والحيوان يشتركان فى أن لكل نوع منهما نفساً ، وهى توازى الطبيعة أو الصورة بالنسبة للموجودات غير الحية ، أى الجماد .

ويحلل ابن طفيل – متابعاً فى ذلك ابن سينا إلى حد كبير – وظائف النفس النباتية كالتغذية والنمو فيرى أن التغذى يؤدى إلى حفظ الشخص وتكميل مقداره ، والنمو يؤدى إلى زيادة أقطار الجسم ، أى الطول والعرض والعمق .

وإذا كان ابن طفيل قد حلل وظائف النفس فى النبات ، فإنه يبين لنا أن الحيوان إذا كان يشترك مع النبات فى الوظائف التى تؤديها النفس النباتية ، إلا أنه يزيد عليه بخاصية يتميز بها عن سائر الأنواع ، وهذه الخاصية تتمثل فى الحس والتنقل من حيز إلى حيز آخر .

أما الإنسان فإن له نفساً ناطقة ، يتميز بها عن النبات والحيوان ، برغم أن كلاً منهما يعدان من الكائنات الحية ، إذ إن النفس الناطقة تستطيع إدراك الأمور المعقولة والجوانب الروحانية ، وهذه لا يمكن إدراكها بالحواس الخارجية والحواس الداخلية الموجودة فى الحيوان غير الناطق ، وإذن لابد من وجود طبيعة خاصة وفريدة تتميز بها هذه النفس عن غيرها من نفوس .

ويلاحظ أن تحليل ابن طفيل للنفس الناطقة ، يبدو فيه المزج بين البعد الفيزيقى والبعد

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٨٧ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٨٧ – ٨٨ .

الميتافيزيقى : فالدارس لآرائه حول القوة الناطقة يلاحظ أنها تعد آراء أقرب إلى المجال الميتافيزيقى منها إلى المجال الفيزيقى . وسنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى حين دراستنا لمشكلة الاتصال عند ابن طفيل

تبين لنا مما سبق عرضه ، أن ابن طفيل فى دراساته للعالم السفلى ، عالم ما تحت فلك القمر ، قد بحث فى العديد من الموضوعات التى تعد داخلة فى إطار هذا المجال . منها ما يتعلق بتحديد العلاقة بين المادة والصورة ، ومنها ما يتعلق بالتمييز بين نوعين من الحركة : حركة العلو والحركة إلى أسفل ، ومنها ما يتعلق بالتمييز بين نوعين من الكائنات الطبيعية ، كائنات لاحية وكائنات فيها حياة ، متخذاً أساس التمييز النفس دون الصورة ، بمعنى أن الكائنات اللاحية لها صورة ، أما الكائنات الحية فلها دون غيرها نفس ، تقوم بما تقوم به الصورة بالنسبة للكائنات اللاحية ، ولكنها أكثر رقيا منها . وتتدرج النفوس من الأدنى (النفس النباتية) إلى الأعلى منها (النفس الحيوانية) ، ثم الأعلى مرتبة منهما ، أى (النفس الناطقة) .

وإذا كان ابن طفيل قد استفاد فى دراساته لموجودات العالم السفلى والأحكام التى تنطبق عليها . من الفلاسفة الذين سبقوه ، سواء كانوا يونانيين ، أو فلاسفة إسلاميين ، إلا أن آراءه تعد معبرة إلى حد ما عن ملحوظات ومشاهدات خاصة به ، كما أنه لم يقف عند آراء فيلسوف دون غيره من فلاسفة ، بل إن الآراء التى قدمها لنا ، تعبر من بعض زواياها وأبعادها ، عن مزج بين آراء أكثر من فيلسوف . وهذا المزج من جانبه قد أدى به إلى القول بآراء تختلف بصورة أو بأخرى عن الآراء التى قدمها فلاسفة سبقوه ، وإن كانت المحاور الميتافيزيقية التى أقام عليها آراءه فى هذا المجال ، لا تختلف كثيراً عن المحاور التى أقام عليها أرسطو آراءه بصفة خاصة .

الفصل الثانى

العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر)

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- الصلة بين العالم السفلى (عالم الكون والفساد) والعالم العلوى (عالم الأجرام السماوية)
- صفات وطبائع الأجرام السماوية
- الجسمية
- التناهى
- الشكل الكروى
- لاضد لها
- التضاد بين طبيعة الأجسام الأرضية وبين طبيعة الأجرام العلوية

والقدماء مختلفون فى الأجرام العلوية هل هى بذواتها مضيئة أم لا .
فبعضهم قالوا ليس فى العالم جرم مضىء بذاته سوى الشمس ، وكل ما سواها من الكواكب يستضىء منها . واستدلوا على صحة قولهم بالقمر والزهرة ، فإنهما يكسفان الشمس حيث يمران فيما بينها وبين البصر.
وبعضهم قالوا إن جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها ، وأن السيارة مستضيئة من الشمس . فعلى أى هاتين الجهتين كانت ، فإن تأثيرها بتوسط أضوائها الذاتية أو المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع » .
[الفارابى : نكت فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم ص ٧٥ – ٧٦]

العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر)

آن لنا بعد دراستنا لآراء بن طفيل حول العالم السفلى ، عالم الكون والفساد ، أن ننتقل إلى دراسة العالم العلوى ، وذلك طبقاً للتفرقة الأرسطية المشهورة ، بين عالم سفلى (ما تحت فلك القمر) ، وعالم علوى (ما فوق فلك القمر) ، وذلك حتى يتسنى لنا التعرف على الدلالات الميتافيزيقية لآرائه فى هذا المجال .

ونستطيع القول بأن دراسة ابن طفيل للعالم العلوى ، عالم الأفلاك أو الأجرام السماوية ، إنما تعد حلقة الصلة بين دراسته للعالم السفلى من جهة ، ودراسته للمجال الميتافيزيقى الإلهى من جهة أخرى .

نوضح ذلك بالقول بأن الأجرام السماوية تؤثر فى الأجسام المركبة من مادة وصورة ، والموجودة فى عالم الكون والفساد ، ولكن هذه الأجرام السماوية ، بدورها لا يمكنها أن تحدث هذه الآثار إلا بوجود إله ، جعل لها هذا التأثير .

وقد يكون ذهاب ابن طفيل إلى ذلك ، تأثراً من جانبه بآراء كثير من فلاسفة العرب الذين ميزوا بين العلة الفاعلة القريبة والعلة الفاعلة البعيدة فالعلة الفاعلة القريبة لما يحدث فى عالمنا الأرضى ، إنما هى الأجرام السماوية ، أما العلة الفاعلة البعيدة ، فتعد تعبيراً عن العلة الخالقة ؛ أى إله هذا الكون سمائه وأرضه .

ومما يدلنا على أن دراسة ابن طفيل للأجرام السماوية ، إنما تعد حلقة الصلة بين مجال فيزيقى ومجال ميتافيزيقى ، إننا نجده ينتقل من دراسته للأفلاك السماوية ، وهى تعد أقرب إلى الدراسات الفيزيقية إلى دراسة مشكلات ميتافيزيقية ، كحدوث العالم وقدمه ، والله وصفاته ، إلى آخر هذه المشكلات التى يبحث فيها فيلسوفنا – كما سنرى – بعد دراسته لأحكام العالم العلوى .

يضاف إلى هذا الدليل ، دليل آخر ، هو أن ابن طفيل يذهب إلى أن «حيا» عندما حاول تفسير ما يحدث من ظواهر للأجسام الأرضية ، وجد أنه لابد لتفسير ذلك ، التفكير فى أحكام الأجرام السماوية .

يقول ابن طفيل : لقد تصفح حى جميع الأجسام التى لديه ، فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى ، وما لم يقف على فساد جملته ، وقف على فساد أجزائه ، مثل الماء والأرض ، فإنه رأى

أجزاءها تفسد بالنار ، وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد حتى يتكون منه ثلج ، فيسيل ماء ، وكذلك سائر الأجسام التي كان لديه ، لم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار ، فأطرحها كلها ، وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية[١] .

وقبل بيان الصفات أو الأحكام التي يقول بها ابن طفيل بالنسبة للسماء وما فيها من كواكب ، نود القول بأن فيلسوفنا قد استفاد من كثير من الدراسات والآراء التي سبقته في هذا المجال ، سواء الدراسات الخاصة بفلاسفة يونانيين أبرزهم أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، أو فلاسفة إسلاميين منهم الكندي وابن سينا وسيتبين لنا ذلك حين ذكر أوصاف وطبائع الكواكب والأجرام السماوية على النحو الذي نجده في قصة حي بن يقظان .

فابن طفيل يحدد أبرز هذه الأوصاف والطبائع على النحو التالي :

١ – السماء وما فيها من كواكب تعد أجساماً . والدليل على ذلك أنها ممتدة في الأقطار الثلاثة ، ولا يوجد كوكب من الكواكب إلا ويتصف بصفة الجسمية ، وإذن تعد كل الكواكب أجساماً[٢]

ونستطيع توضيح ذلك واعتماداً على ما يذكره ابن طفيل[٣] في صورة قياس كالآتي :

الكواكب تمتد في الأقطار الثلاثة .

كل ممتد في الأقطار الثلاثة يعد جسماً :

∴ الكواكب أجسام .

٢ – الأجرام السماوية متناهية ومحدودة . وقد حاول ابن طفيل بيان الحيرة والشكوك التي انتابت «حي» ، بالنسبة لهذه الصفة ، صفة التناهي والمحدود . لقد فكر حي في هل الأجرام ممتدة إلى غير نهاية وذاهبة أيضاً في الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية ، أم هي متناهية محدودة بحدود تتوقف عندها ، بحيث لا يكون وراءها شيء من الامتداد .

وقد أخذ «حي» في التفكير طويلاً في هذا الموضوع ، وتوصل بعد تفكيره وقوة نظره وذكاء خاطره ، إلى أن القول بوجود جسم لا نهاية له ، يعد أمراً باطلاً وشيئاً لا يمكن ، ومعنى غير معقول .

---

(١) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٩٢ .

(٢) حي بن يقظان ص ٩٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٢ .

يقول ابن طفيل : إن هذا الجسم السماوى متناه من الجهة التى تلينى والناحية التى وقع عليها حسى ، فهذا لا أشك فيه ، لأننى أدركه ببصرى . وأما الجهة التى تقابل هذه الجهة ، وهى التى يداخلنى فيها الشك ، فإنى أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية وهو يحاول من خلال بعض الأفكار البرهنة على ذلك ، فالقول بأن خطا ما يعد قصيراً أو طويلاً ، والقول بأن الخط يبدأ من نقطة معينة إلى أن ينتهى إلى نقطة أخرى محددة ، يدلنا على التناهى ، إذ إن الجسم الذى تفرض فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط . فكل جسم متناه ، بحيث إننا إذا فرضنا أن جسماً ما يعد لامتناهيا ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً[١].

وهكذا نجد ابن طفيل حريصاً على إثبات تناهى الجرم السماوى . وقد حاول ذلك قبله ، الكندى ، حين حرص على إثبات أنه لا يمكن أن يكون لانهاية له ، أى أن الجرم لابد أن يكون متناهياً[٢] . وإن كان الكندى قد ربط بين تناهى جرم العالم وبين إثبات حدوث العالم[٣] . فى حين أن ابن طفيل – كما سنرى – يميل إلى القول بقدم العالم .

٣ – إذا كان ابن طفيل قد أثبت الجسمية و التناهى بالنسبة للأجرام السماوية ، فإننا نجده فى رسالة « حى بن يقظان » يثبت أن شكل الفلك هو شكل الكرة .

لقد قدم لنا ابن طفيل بعض المشاهدات والملحوظات الخاصة بإثبات الشكل الكروى للفلك ، وذلك على لسان حى[٤]

منها أن الشمس والقمر وسائر الكواكب ترجع إلى المشرق بعد غروبها بالمغرب[٥]

ومنها أن هذه الكواكب تظهر لبصره على قدر واحد من العظم فى حال طلوعها وتوسطها وغروبها . فلو كانت حركتها على غير شكل الكرة كانت لا محالة فى بعض الأوقات أقرب إلى بصره . منها فى وقت آخر ، ولو كانت كذلك لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره . فيراها فى حال القرب أعظم مما يراها فى حال البعد ، لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول ، فلما لم يكن شىء من ذلك ، إذن فالفلك كروى الشكل[٦]

---

(١) المصدر السابق ص ٩٣ .

(٢) راجع رسالة الكندى فى إيضاح – تناهى جرم العالم ص ١٩١ – ١٩٢ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

(٣) راجع كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٥٦ – ٥٧ .

(٤) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٤ .

(٥) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٤ .

(٦) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٤ .

وهكذا يقدم لنا ابن طفيل بعض الحجج التى يحاول من خلالها إثبات الشكل الكروى للفلك . وقد سبق أن أشرنا منذ قليل أن ابن طفيل قد استفاد فى بعض المجالات الخاصة بدراساته الفلكية من الفلاسفة الذين سبقوه إلى القول بكروية الفلك

ومن هؤلاء الفلاسفة أفلاطون الذى رأى أن السماء على شكل كرة ، إذ إن الكرة هى الشكل الكامل ، وهى تدور فى دائرة ، إذ إن الحركة الدائرية ليست لها نقطة بداية ونقطة نهاية[١]

وأرسطو الذى قدم الكثير من الحجج على كروية العالم ، فالعالم كروى لكى يتحقق التماثل والتوازن ، كما أن حافة الظل فى أثناء خسوف القمر مستديرة دائماً . فإذا سار الإنسان شمالاً أو جنوباً تغير وضع نجوم السماء ، فتظهر نجوم لم يكن يراها قبل ذلك وتختفى نجوم كان يراها .

وما يقال عن فلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو ، يقال عن فلاسفة العرب وعن إخوان الصفا . من الذين بحثوا فى هذا الجانب سواء كان بحثاً موجزاً ، أو بحثاً نجد فيه الكثير من التفصيلات .

بيد أن ابن طفيل إذا كان قد استفاد من بعض آراء من سبقوه[٢] ، والخاصة بالشكل الكروى للفلك ، فإنه قدم لنا الكثير من الملحوظات والمشاهدات الخاصة به .

٤ - الأجرام السماوية منتظمة الحركات وتجرى على نسق دقيق وهى شفافة ومضيئة[٣] .

٥ - الأجرام السماوية لا تقبل الكون والفساد[٤] .

وهنا نجد تقابلاً بين العالم الأرضى (عالم الكون والفساد) والعالم العلوى بأجرامه وأفلاكه التى لا تقبل كوناً ولا فساداً .

ويوضح لنا ابن طفيل فى معرض تمييزه بين العناصر الأرضية والأجرام السماوية ، أن العناصر الأرضية - خلافاً لما نجده بالنسبة للجرم السماوى - تقبل الاستحالة ، أى يستحيل بعضها إلى بعض ، وأن جميع ما على وجه الأرض ، أى ما يقع فى دائرة الكون السفلى ، لا يبقى على صورته . بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً ، وإن أكثر هذه الأجسام الأرضية مختلطة مركبة فى أشياء متضادة ، ولذلك تخضع لعوامل الفساد ، كما أنه لا يوجد شىء منها صرفاً ، وما كان منها قريباً من أن

---

(١) Cornford : Plato's Cosmology. The Timaeus of plato p. 91 — 121.
And : A.E. Taylor: Plato: The man and his work p. 447 — 449.

(٢) Aristotle : De Caelo B. III Ch. VII. 306 A. ' Metaphysics L. Ch 6. 107 b.
وأيضاً : سارتون : تاريخ العلم - جزء ٣ ص ٢٢٤ - ٢٢٥ . نلينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب ص ٢٦١ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٣ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٣ - ١٠٤ .

يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه ، فهو بعيد عن الفساد كالذهب والياقوت ، ولكن هذه الأجسام ليست كالأجرام السماوية ، نظراً لأنها لا تعد أجساماً صرفة خالصة تماماً.

أما الأجرام السماوية فإنها بعيدة تماما ، عن الفساد ولا تتعاقب الصور عليها كما هو الحال بالنسبة للعناصر الأرضية الأربعة والأجسام المكونة منها . إذ أن الأجرام السماوية تعد بسيطة صرفة ، أى غير مركبة ، بأى حال من الأحوال[١] .

معنى هذا أن ابن طفيل يقول بالتضاد بين طبيعة الأجسام الموجودة فى العالم السفلى والأجرام الموجودة فى العالم العلوى . إنه يوجد تقابلاً بين الأرض والسماء ، ويفصل بين الميكانيكا الأرضية والميكانيكا السماوية . فمقابل الكون والفساد فى العالم السفلى ، يوجد الثبات فى العالم العلوى . ومقابل التركيب فى العالم السفلى ، توجد البساطة فى العالم العلوى .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل كان مستفيداً فى فصله بين الأحكام التى تنطبق على العالم العلوى ، والأحكام التى تنطبق على العالم السفلى ، من كثير من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه .

نجد هذا الفصل والتمييز بين طبيعة أجرام العالم العلوى ، من جهة ، وطبيعة الأجسام فى عالم الكون والفساد من جهة أخرى عند كثير من الفلاسفة الذين بحثوا فى هذا المجال .

فأرسطو يفرق بين المواد الأربعة فى عالم الكون والفساد والتى تتحرك حركة مستقيمة ، ومادة الأثير التى تختلف اختلافاً تاما عن العناصر الأربعة إذا أنها تجعل الأفلاك السماوية تتحرك حركة دائرية لا حركة مستقيمة وليس لها ضد وغير متغيرة ولا تقبل أى نوع من الاستحالات سواء كانت استحالات أو تغيرات كمية أوكانت استحالات كيفية [٢] .

والكندى حين بحث فى طبيعة الفلك فى رسالته « الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد »[٣] ، رأى أن هذه الطبيعة مخالفة لسائر العناصر . فجسمه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا يعرض فيه الكون والفساد . إنه غير مركب من نار وماء وهواء وأرض لأن حركته لما كانت مستديرة ، فلا يمكن أن يكون مركباً من هذه العناصر الأربعة المتحركة حركة استقامة[٤] .

والفارابى ، فى أكثر من كتاب من كتبه ، يدرس طبيعة الأجرام السماوية ، ويبين لنا أن الأجرام

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٤ .

(٢) Aristotle : De Caelo B. I. Ch. 8. 279 A.

وفلوطرخس : فى الآراء الطبيعية ص ١٢٨ – ١٢٩ ؛ الإسكندر الأفروديسى : مقالة فى القول فى مبادئ الكل ص ٢٥٣ – ٢٥٤ وأيضاً : P. Duhem : Le système du monde IV. 447 — 448

(٣) ص ٢١٩ – ٢٢٠ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

(٤) رسالة فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ص ٤٥ – ٤٦ .

السماوية وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها من مادة وصورة ، إلا أن مادتها مخالفة لمادة العناصر الأربعة ، كما أن حركتها وضعية دورية ، أما الحركات الكائنة الفاسدة ، فإنها مكانية مستوية ، وعلى ذلك يكون طبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة ، وليس لحركته ضد[١] .

وما يقال عن أرسطو والكندى والفارابى من حيث اهتمام كل منهم ببيان المقابلة بين طبيعة الأجرام العلوية . وأجسام العالم الأرضى ، يقال عن ابن سينا . إذ نجده يهتم بدراسة أحكام الأفلاك السماوية ومن بينها أن هذا الجرم السماوى لا يقبل الكون والفساد وغير قابل للاستحالات التى تؤدى إلى تغير الطبيعة[٢] .

وهكذا نجد أن ابن طفيل فى دراسته لهذه الصفة من أوصاف الأجرام السماوية والتى تكشف عن طبيعة من طبائع الأجرام العلوية . كان متأثراً بدراسات من سبقوه .

٦ - طبيعة الجرم السماوى لا ضد لها[٣] . وهنا نجد أيضاً تقابلاً بين ما ينطبق على العناصر الأرضية الأربعة . وما ينطبق على العالم العلوى .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا كنا نجد فى العالم السفلى حركة مستقيمة إلى أعلى بالنسبة للعناصر الخفيفة وحركة مستقيمة إلى أسفل بالنسبة للعناصر الثقيلة ، والحركة المستقيمة إلى أعلى تتضاد مع الحركة المستقيمة إلى أسفل ، فإن الجرم السماوى ، طبيعته لا ضد لها ، نظراً لأن حركته دائرية كما سبق أن بينا ، بالإضافة إلى أن طبيعة عنصره ، غير طبيعة العناصر الأرضية .

يتضح لنا مما سبق ، أن ابن طفيل كان حريصاً على أن يبين لنا الكثير من صفات وطبائع الأجرام السماوية . إننا لو استعرضنا قصته الفلسفية ، لوجدنا أنه يضفى الكثير من الصفات والطبائع على هذه الأجرام مبرراً وجهة نظره .

وإذا كان ابن طفيل من خلال ما ذكره عن طبيعة الأجرام السماوية قد اهتم ببيان التقابل بين

---

(١) الفارابى : عيون المسائل ص ٢٥ - ٢٨ .

(٢) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ف ٢ م ١ ف ٤ ص ١٧٠ - ١٧٤ ، النجاة لابن سينا ص ١٤٢ - ١٤٣ ، رسالة فى الأجرام العلوية لابن سينا ص ٥٦ ، الإشارات والتنبيهات القسم الطبيعى ص ٢٨٦ - ٣٠٠ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٤ - ١٠٥ . وقد قال بهذا كثير من الفلاسفة قبل ابن طفيل . فابن سينا على سبيل المثال يبين أن طبيعة هذا الجرم السماوى لا ضد لها . إذ إن عنصره ليس عنصر الأجسام الكائنة الفاسدة . صحيح أنهما يشتركان فى الجسمية . ولكنهما لا يتفقان فى العنصر . وإذا قيل بأن فى طبيعة الفلك نوعاً من التضاد كالتقبيب والتقعير ، فإن هذا يكون أمراً عارضاً . وليس طبيعة تخص الجرم السماوى (ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - فن ٢ مقالة ١ ف ٤ ص ١٦٨ - ١٧٠ . وراجع أيضاً كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٦١) .

الأجرام السماوية والأجسام الأرضية ، إلا أنه كان حريصاً على بيان تأثير العالم العلوى فى عالم الكون والفساد حتى يتصور العالم كله كنسق واحد محكم يتصل كل جزء منه بالآخر ، سواء كان هذا فى العالم العلوى أو عالم ما تحت فلك القمر .

ولعل مما يدلنا على ذلك ، ما يذهب إليه ابن طفيل فى قصته الفلسفية ، مشبهاً العالم بحيوان كبير . وكل جزء من أجزاء العالم هو بمثابة العضو من أعضاء هذا الحيوان . وإذا كان كل عضو له صلة وثيقة بالآخر ، فهكذا العالم بالنسبة للرباط الموجود بين جميع أرجائه .

يقول ابن طفيل : إن الفلك بجملته وما يحتوى عليه كشيء واحد متصل بعضه ببعض . وإن جميع الأجسام كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ، هى كلها فى ضمنه وغير خارجة عنه . وإنه كله أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان ، وما فيه من الكواكب المنيرة هى بمنزلة حواس الحيوان ، وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض هى بمنزلة أعضاء الحيوان . وما فى داخله من عالم الكون والفساد هى بمنزلة ما فى جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات التى كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان كما يتكون فى العالم الأكبر[1] .

وهذا التصور من جانب ابن طفيل ، يعبر من بعض زواياه عن اتجاه ميتافيزيقى ، وطالما استفاد من هذا الاتجاه فلاسفة العرب وابن طفيل كواحد منهم ، فى التدليل على وجود الله تعالى . والدارس لأدلتهم التى تدور حول العناية الإلهية والغائية يجد أنهم كانوا حريصين على تصور العالم كله فى وحدة متسقة محكمة متقنة . وهنا نكون قد تجاوزنا الجانب الفيزيقى بما فيه من أبعاد ميتافيزيقية وصعدنا إلى مجال ميتافيزيقى قلبا وقالبا ، وهذا موضوع الباب الثالث .

---

(١) حى بن يقظان ص ٩٥ .

الباب الثالث

المشكلات الميتافيزيقية فى مذهب الفيلسوف (الإلهيات)

ويتضمن هذا الباب الفصول الخمسة الآتية :

الفصل الأول : مشكلة حدوث العالم وقدمه

الفصل الثانى : أدلة وجود الله .

الفصل الثالث : مشكلة الصفات الإلهية .

الفصل الرابع : مشكلة خلود النفس .

الفصل الخامس : التوفيق بين الفلسفة والدين .

المشكلات الميتافيزيقية فى مذهب الفيلسوف (الإلهيات)

تمهيد :

انتهينا فى الباب الثانى من هذا الكتاب من دراسة بعض المجالات التى قلنا إنها مجالات طبيعية (فيزيقية) . وإن كان بعضها يحمل بعض الدلالات الميتافيزيقية بصورة أو بأخرى .

لقد درسنا – من خلال قصة حى بن يقظان لفيلسوفنا ابن طفيل – تقسيمه للكائنات الطبيعية إلى كائنات طبيعية لا حية (معادن وأحجار . . . إلخ) وكائنات طبيعية حية (نبات وحيوان وإنسان) . كما حللنا دراسة ابن طفيل للأجرام السماوية . وبينا أن فيلسوفنا كان مستفيدا من دراسات كثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، فى بعض الآراء التى قال بها .

وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن ابن طفيل قد أضفى على بعض المجالات التى يدرسها داخل هذا النطاق الفيزيقى ، بعض الدلالات الميتافيزيقية ، فإن هذا يعد شيئا طبيعيا عند فلاسفة العرب على وجه الخصوص ، إذ من الصعب الفصل بطريقة حاسمة بين الجوانب الفيزيقية والجوانب الميتافيزيقية . إذ يبدوان أحياناً كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى آن واحد .

ولكن بوجه عام يمكن القول بأن مشكلة ما من المشكلات يغلب عليها الطابع الفيزيقى ، ومشكلة أخرى يغلب عليها الطابع الميتافيزيقى .

وعلى هذا الأساس قسمنا آراء ابن طفيل التى تعبر عن مذهبه الفلسفى ، وخاصة ما تعلق منها بالوجود ، إلى مجالين رئيسيين : مجال انتهينا من دراسته ، وهو المجال الفيزيقى ، وكان هذا هو موضوع الباب السابق .

أما المجال الثانى الذى سنشرع فى دراسته الآن ، فهو يعد مجالاً ميتافيزيقيا . وسندرس داخل إطار هذا المجال ، المشكلات الميتافيزيقية التى نجدها بين ثنايا قصة ابن طفيل الفلسفية ، وهى مشكلة حدوث العالم وقدمه والتدليل على وجود الله تعالى ، وبيان صفاته ، ومشكلة خلود النفس ، وموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، وذلك حتى يتسنى لنا الكشف ، عن بقية آراء فيلسوفنا ابن طفيل والتى تعد داخلة فى إطار مذهبه الفلسفى ، كمحاولة من جانبنا لتحليل أبعاد النسق الفلسفى الذى أقامه ابن طفيل .

وإذا كنا فى دراستنا لموضوعات الباب السابق ، قد وجدنا فى أثناء عرضنا لآراء ابن طفيل الفلسفية ، أنه من الضرورى الرجوع إلى آراء الفلاسفة الذين تأثر بهم ابن طفيل ، سواء كان هذا التأثر فى صورة التأييد ، أو صورة المعارضة ، فإننا فى دراستنا للجوانب الميتافيزيقية من مذهب فيلسوفنا ، سنلتزم بما التزمنا به فى الباب السابق حتى تظهر آراء ابن طفيل من خلال ما سبقها من آراء وآراء جاءت بعدها (ابن رشد) .

غير مجد فى يقينى واعتقادى ، عرض آراء هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة البشرية طوال عصورها ، مبتورة ومقطوعة الصلة بما سبقها وما جاء بعدها من آراء ، إذ إن ذلك إن أدى إلى شىء ، فإنما يؤدى إلى عدم فهم لآراء الفيلسوف ، أما إذا درسنا آراءه من خلال ما سبقها وما جاء بعدها من آراء ، فإن هذه الدراسة ستعيننا على فهم آراء الفيلسوف بصورة أكثر دقة وتكاملاً .

الفصل الأول

مشكلة حدوث العالم وقدمه

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- تمهيد : مدى اهتمام ابن طفيل بالبحث فى هذه المشكلة
- الشكوك والاعتراضات حول الحدوث وحول القدم
- رأى ابن طفيل
- الصلة بين البحث فى هذه المشكلة ، والتدليل على وجود الله تعالى



« . . . ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل – أى فضيلة كانت – تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله ، ومن جوده ومن فعله . فعلم أن الذى هو فى ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأدوم وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك . فما زال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه .

[ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٨ – ٩٩]



مشكلة حدوث العالم وقدمه

أولا : تمهيد :

عرض ابن طفيل لمشكلة حدوث العالم وقدمه فى مواضع متفرقة من قصته الفلسفية ، وخاصة بعد دراسته للأفلاك السماوية . وقد كان تعرض ابن طفيل لدراسة هذه المشكلة ، أمراً متوقعاً ، إذ أنها من المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ، التى اهتم بها بعض فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون وأرسطو ، كما اهتم بها متكلمو وفلاسفة العرب [١] .

ونود أن نشير إلى أن هذه المشكلة قد ارتبطت عند كثير منهم بموضوع الكفر والإيمان . ولعل مما يدلنا على ذلك ، ذهاب الغزالى إلى تكفير الفلاسفة القائلين بقدم العالم [٢] .

والواقع أننا نجد صراعاً فى الرأى بين القائلين بقدم العالم ، والقائلين بحدوث العالم ، إذ إن كل فريق من الفريقين يصف الآخر بالتناقض والإلحاد .

ولعل مما يعبر عن ذلك ، ما يذهب إليه أبو البركات البغدادى فهو يقول : إنه لما كانت مقالة الحدوث أقرب إلى الأذهان الأكثرية فى تصور الخالقية والمخلوقية ، صار القائلون بها أكثر عدداً . ثم شهد لها من الخواص المعتبرين من شهد ، فصارت مشهورة القبول ومقابلها شنعاً . وشنع بعضهم على بعض ، فسمى أهل الحدوث ، أهل القدم دهرية ، وصار من الأسماء الشنعة عند السامعين ، يعتقد الجمهور فى معناها ، جحد الخالق المبدأ الأول ، ورفعه . وسمى أهل القدم ، أهل الحدوث ، معطلة ، لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده مدة لا نهاية لها فى البداية [٣] .

فالمتكلمون وأهل السنة ، إذا كانوا قد كرهوا أرسطو ، فإن سبب ذلك يكمن أساسا فى أنه من القائلين بقدم العالم ، إذ أن الخلق من العدم كان منذ الصدر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام

---

(١) راجع أبرز حجج القائلين بحدوث العالم ، والقائلين بقدم العالم فى كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٤٠ وما بعدها .

(٢) راجع حجج الغزالى ضد القائلين بقدم العالم ، فى كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٨٦ وما بعدها .

(٣) المعتبر فى الحكمة جزء ٣ (القسم الإلهى) ص ٤٣ .

الإسلامي ، كما كان تعبيراً أيضاً عن رفض المسلمين للمذهب الفلسفي القائل بقدم العالم [١] .

وإذا كان هناك من المفكرين من يذهب إلى التكفير كالغزالي ، فإننا نجد من المفكرين من يذهب إلى تلمس الأعذار .

فابن رشد على سبيل المثال يقول : ويشبه أن يكون المختلفون فى هذه المسائل العويصة ، إما مصيبين مأجورين ، أو مخطئين معذورين [٢] .

والشيخ محمد عبده يقول : إنه لا مسوغ للمناداة بتكفير القائلين بالقدم ، والقول بأنهم أنكروا شيئاً ضروريا من الدين ، وكل ما ينبغي قوله ، هو أنهم أخطأوا فى نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم . ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ، ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد ، ولم تجب عصمته ، فإنه معرض للخطأ ، ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره ومقصده ، الوصول إلى الحق وإدراك مستقر اليقين [٣] .

معنى هذا أن أهمية هذه المشكلة قد تكون سبباً رئيسيا دفع ابن طفيل إلى الاهتمام بالإشارة إليها فى أكثر من موضع فى قصته الفلسفية .

يضاف إلى ذلك أن ابن طفيل –كما سنرى– سيعتمد على فكرة الحركة التى يبحثها حين يدرس مشكلة الحدوث والقدم [٤] فى تقديم دليل على وجود الله تعالى .

أكثر من سبب إذن ، دفع ابن طفيل للاهتمام بدراسة هذه المشكلة كواحدة من المشكلات الميتافيزيقية .

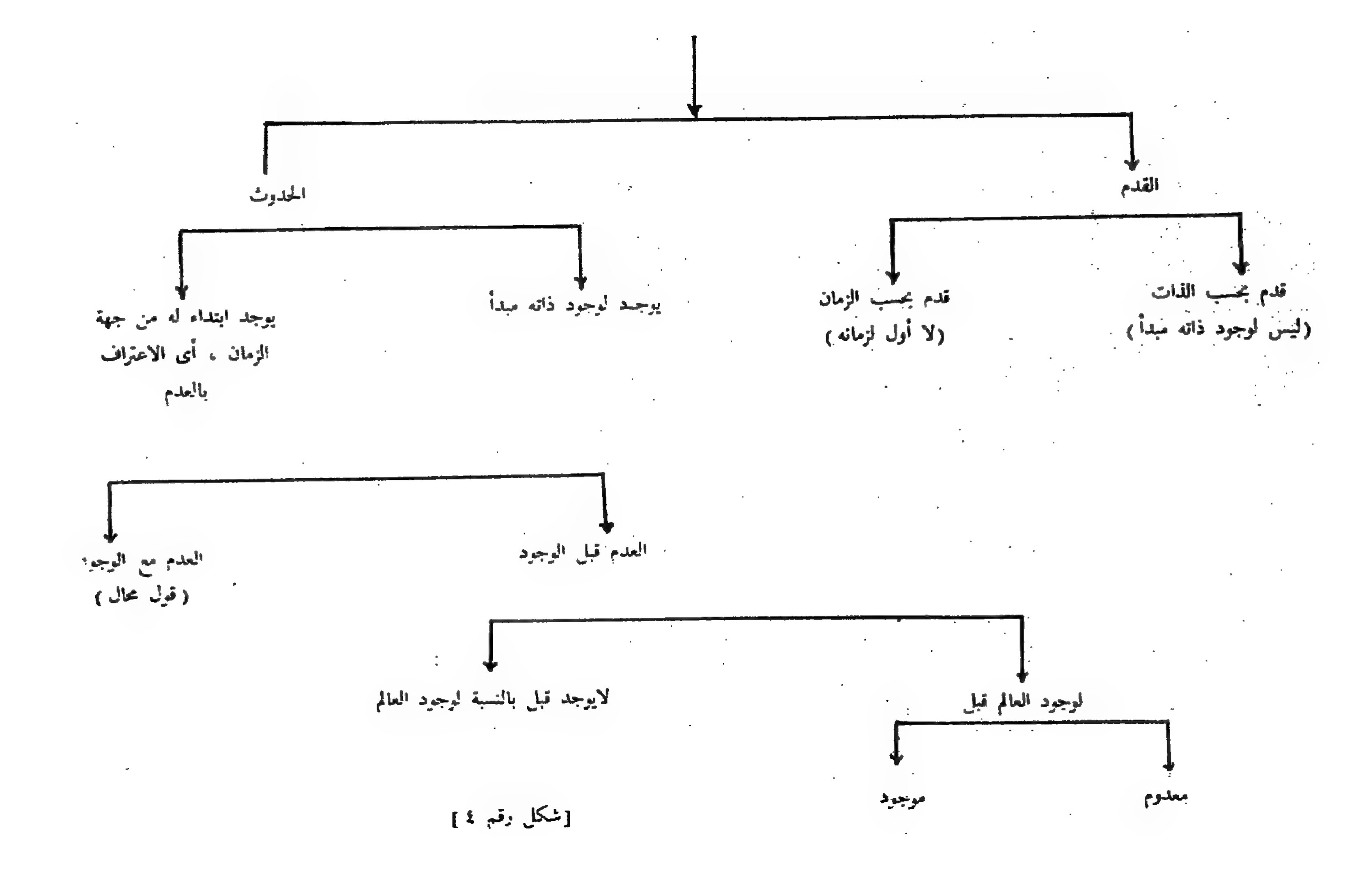
---

(١) دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٩٤ من الترجمة العربية ، وأيضاً : دائرة المعارف الإسلامية – مجلد ١ – عدد ٩ – فبراير ١٩٣٥ – الترجمة العربية – مادة أرسطو – كتبها دى بور ص ٦١٣ .

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ١٤ .

(٣) حاشية محمد عبده على شرح الدوانى على العقائد العضدية للإيجى ص ٦٠ .

(٤) يحدد ابن سينا فى القسم الإلهى من كتابه «النجاة» معنى القدم والحدوث ، فيقول : يقال قديم للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان . فالقديم بحسب الذات هو الذى ليس لذاته مبدأ هى به موجودة . والقديم بحسب الزمان هو الذى لا أول لزمانه . والمحدث أيضاً على وجهين : أحدهما هو الذى لذاته مبدأ هى به موجودة ، والآخر هو الذى لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن وكانت قبلية هو فيها معدوم ، وقد بطلت تلك القبلية . ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الإبداعية فقد سبقه زمان وسبقته مادة قبل وجوده ، لأنه قد كان لا محالة معدوماً . فإما أن يكون عدمه قبل وجوده أو مع وجوده . والقسم الثانى محال . فبقى أن يكون معدوماً قبل وجوده ، فلا يخلو إما أن يكون لوجوده قبل أو لا يكون . فإن لم يكن لوجوده قبل فلم يكن معدوماً قبل وجوده . وإن كان لوجوده قبل فإما أن يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً ، فإن كان شيئاً معدوماً فلم يكن له قبل موجود : كان فيه معدوماً . وأيضاً فإن القبل المعدوم موجود مع وجوده ، فبقى أن القبل الذى كان له شئ موجود ، وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً ، فهو شيء قد مضى ، وكان موجوداً . وذلك إما ماهية لذاته وهو الزمان ، وإما ماهية لغيره وهو زمانه ، فيثبت الزمان على كل حال . [ص ٢١٨ – ٢١٩] (راجع شكل رقم ٤) .


القدم
الحدوث
قدم بحسب الذات
(ليس لوجود ذاته مبدأ)
قدم بحسب الزمان
(لا أول لزمانه)
يوجد لوجود ذاته مبدأ
يوجد ابتداء له من جهة
الزمان ، أى الاعتراف
بالعدم
العدم قبل الوجود
العدم مع الوجود
(قول محال)
لوجود العالم قبل
لايوجد قبل بالنسبة لوجود العالم
معدوم
موجود

[شكل رقم ٤]

الإسلامى ، كما كان تعبيراً أيضاً عن رفض المسلمين للمذهب الفلسفى القائل بقدم العالم [١] .

وإذا كان هناك من المفكرين من يذهب إلى التكفير كالغزالى ، فإننا نجد من المفكرين من يذهب إلى تلمس الأعذار .

فابن رشد على سبيل المثال يقول : ويشبه أن يكون المختلفون فى هذه المسائل العويصة ، إما مصيبين مأجورين ، أو مخطئين معذورين [٢] .

والشيخ محمد عبده يقول : إنه لا مسوغ للمناداة بتكفير القائلين بالقدم ، والقول بأنهم أنكروا شيئاً ضروريا من الدين ، وكل ما ينبغى قوله ، هو أنهم أخطأوا فى نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم . ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ، ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد ، ولم تجب عصمته ، فإنه معرض للخطأ ، ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره ومقصده ، الوصول إلى الحق وإدراك مستقر اليقين [٣] .

معنى هذا أن أهمية هذه المشكلة قد تكون سبباً رئيسيا دفع ابن طفيل إلى الاهتمام بالإشارة إليها فى أكثر من موضع فى قصته الفلسفية .

يضاف إلى ذلك أن ابن طفيل – كما سنرى – سيعتمد على فكرة الحركة التى يبحثها حين يدرس مشكلة الحدوث والقدم [٤] فى تقديم دليل على وجود الله تعالى .

أكثر من سبب إذن ، دفع ابن طفيل للاهتمام بدراسة هذه المشكلة كواحدة من المشكلات الميتافيزيقية .

---

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٩٤ من الترجمة العربية . وأيضاً : دائرة المعارف الإسلامية – مجلد ١ – عدد ٩ – فبراير ١٩٣٥ – الترجمة العربية – مادة أرسطو – كتبها دى بور ص ٦١٣ .

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ١٤ .

(٣) حاشية محمد عبده على شرح الدوانى على العقائد العضدية للإيجى ص ٦٠ .

(٤) يحدد ابن سينا فى القسم الإلهى من كتابه « النجاة » معانى القدم والحدوث ، فيقول : يقال قديم للشىء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان . فالقديم بحسب الذات هو الذى ليس لذاته مبدأ هى به موجودة . والقديم بحسب الزمان هو الذى لا أول لزمانه . والمحدث أيضاً على وجهين : أحدهما هو الذى لذاته مبدأ هى به موجودة ، والآخر هو الذى لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن وكانت قبلية هو فيها معدوم ، وقد بطلت تلك القبلية . ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الإبداعية فقد سبقه زمان وسبقته مادة قبل وجوده ، لأنه قد كان لا محالة معدوماً . فإما أن يكون عدمه قبل وجوده أو مع وجوده . والقسم الثانى محال . فبقى أن يكون معدوماً قبل وجوده ، فلا يخلو إما أن يكون لوجوده قبل أو لا يكون . فإن لم يكن لوجوده قبل فلم يكن معدوماً قبل وجوده . وإن كان لوجوده قبل فإما أن يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً ، فإن كان شيئاً معدوماً فلم يكن له قبل موجود ، كان فيه معدوماً . وأيضاً فإن القبل المعدوم موجود مع وجوده ، فبقى أن القبل الذى كان له شىء موجود ، وذلك الشىء الموجود ليس الآن موجوداً ، فهو شىء قد مضى ، وكان موجوداً . وذلك إما ماهية لذاته وهو الزمان ، وإما ماهية لغيره وهو زمانه ، فيثبت الزمان على كل حال . [ص ٢١٨ – ٢١٩] (راجع شكل رقم ٤) .

ثانيا : موقف ابن طفيل :

ولنحلل الآن موقف ابن طفيل من هذه المشكلة ، وهل ارتضى لنفسه القول بحدوث العالم . أم آثر القول بالقدم .

يحكى ابن طفيل على لسان حى ، كيف أنه فكر فى العالم بجملته ، هل هو شىء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد العدم ، ومن هنا يكون العالم حادثاً ، أم هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ، ومن هنا يكون العالم قديما .

وقد عرض ابن طفيل الكثير من الشكوك حول الحدوث من جهة ، والقدم من جهة أخرى .

فلو قلنا بالقدم ، فإن هذا القول تقابله اعتراضات كثيرة من بينها :

(ا) يستحيل وجود ما لا نهاية له ، تماماً كما أثبت ابن طفيل استحالة وجود جسم لا نهاية له [1]

ونرى من جانبنا أن هذه الحجة التى يقدمها ابن طفيل ، كحجة ضد القول بالقدم ، تعد حجة ضعيفة ، بل إنها لا تخلو من المغالطة . إذ أن القائلين بقدم العالم يقولون بما لا نهاية له ، أى باللاتناهى من حيث الزمان أساساً ، وليس من جهة الجسم أو المكان . فإذا أثبتنا تناهى الجسم ، فليس من الضرورى أن نذهب تبعاً لذلك أن الزمان لابد أن يعد متناهياً .

(ب) إذا نظرنا إلى الوجود ، وجدناه لا يخلو من الحوادث ، ومن هنا لا يمكن أن يكون الوجود متقدماً على هذه الحوادث ، وإذن فالعالم حادث ، لأن ما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث يعد محدثاً [2] .

ويمكن على أثر ضوء أقوال فيلسوفنا ابن طفيل ، صياغة الفكرة التى يعبر عنها فى قصته الفلسفية فى صورة قياس كالآتى :

لا يخلو الوجود من الحوادث

كل ما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث يعد حادثا .

∴ الوجود حادث .

وهذه الحجة التى يعرضها ابن طفيل ، رغم ما قد نجد فيها من بعض جوانب قد تعد صحيحة .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٥ ، وأيضاً : د. خليل الجر وحنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية - جزء ٢ ص ٣٧٠ - ٣٧١ .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٥ .

إلا أننا كنا ننتظر من ابن طفيل ، أن يميز بين القول بالقدم على أساس قدم المادة الأولى ، وهذا ما ذهب إليه فلاسفة العرب القائلون بقدم العالم . وبين القول بالقدم على أساس العالم كله ، بمعنى التفسير المادى للعالم .

صحيح أن ابن طفيل لا يقصد بالقدم . قدم العالم كله ، وإلا لما تحدث عن أدلة على وجود الله تعالى كما سنرى ، ولكن هذه الحجة التى يعرضها ابن طفيل ، كحجة ترجح القول بالحدوث . قد تدلنا من بعض زواياها ، على أنه لا يميز تمييزاً دقيقاً بين تصور القدم بالصورة الأولى ، وتصوره بالصورة الثانية ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنه يتحدث عن **الوجود** . ولا يتحدث عن المادة الأولى .

وإذا كان ابن طفيل قد عرض علينا الشكوك التى تعترض القول بالقدم ، فإنه يعرض علينا الشكوك التى تعترض القول بالحدوث . ومن بينها :

(ا) إذا كان معنى **الحدوث بعد أن لم يكن** . لا يفهم إلا على معنى أن الزمان قد تقدم العالم . ولكن الزمان من جملة العالم ولا ينفك عنه ، وإذن لا يمكن أن يكون العالم حادثاً . إذ لا يمكن تأخر العالم عن الزمان .

معنى هذا أن الزمان إذا كان يتقدم الوجود ، فى رأى القائلين بالحدوث . فإن هذا يعد خطأ . لأن الزمان من **جملة العالم** . وما يعد من جملة العالم . لا يتقدم هذا العالم تقدماً زمانيا[1] .

وهذه الحجة التى يعرضها ابن طفيل . كحجة على القول بالقدم تقوم فى أكثر زواياها ، على أساس من أسس القول بالقدم عند أرسطو بصفة خاصة ، وهذا الأساس هو أن العلة إذا وجدت وجد معلولها ، دون أن نكون بحاجة إلى افتراض زمان بين وجود العلة (الله) ووجود المعلول (العالم) .

(ب) إذا افترضنا حدوث العالم ، فلابد إذن من محدث له . وهذا المحدث الذى أحدثه ، لم أحدثه الآن ، ولم يحدثه من قبل ذلك ؟ ألطارئ طرأ عليه ولا شىء هنالك غيره ، أم لتغير حدث فى ذاته ؟ فإذا كان فما الذى أحدث ذلك التغير ؟[2] .

وواضح أن هذه الحجة تشبه الحجة السابقة من بعض زواياها ، وقد ذكرها ابن طفيل معبراً عن آراء القائلين بالقدم .

والواقع أن هذه الحجة أثارت الكثير من الجدل بين الفلاسفة القائلين بقدم العالم من جهة ،

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٥ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٥ – ٩٦ .

والمتكلمين القائلين بحدوث العالم من جهة أخرى ، وذلك قبل ابن طفيل وبعده ، إذ أنه استفادها من أقوال المفكرين الذين حدث بينهم الجدال حول الحدوث والقدم ، بل كان لها أثر كبير فى النزاع بين الغزالى وابن رشد .

فالفلاسفة إذا كانوا يقولون عن المتكلمين الذين يتصورون وجود زمان ليس فيه خلق ، أنهم معطلة [١] ، فإنهم يرون أن هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده ، يلزمهم ضرورة القول بانتقال الخالق من العجز إلى القدرة ، وانتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان ، بلا علة [٢] .

ولسنا الآن بصدد مناقشة حجة الفلاسفة [٣] هذه ، والتى يعرضها ابن طفيل فى قصته الفلسفية . إذ أن ابن طفيل كان هدفه الأساسى ، عرض مجموعة من حجج القائلين بالحدوث وحجج القائلين بالقدم ، مبيناً الشكوك التى تعترض القول بأى رأى من الرأيين المتعارضين .

يقول ابن طفيل متحدثاً عن تفكير حى بن يقظان : ومازال يتفكر فى ذلك عدة سنين ، فتتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر [٤] .

ويتساءل ابن طفيل فى محاولة من جانبه للنظر إلى المشكلة من زاوية أخرى : ما الذى يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً ؟

والواقع أن إجابة ابن طفيل عن هذا التساؤل تتعلق أساساً بالبحث فى موضوع وجود الله وصفاته ، وسيتبين لنا حين دراسة هذا المجال ، كيف كان الربط بين مشكلة حدوث العالم وقدمه ، والتدليل على وجود الله تعالى ، من الجوانب التى أثارها مفكرون وفلاسفة قبل ابن طفيل (الغزالى) وبعده (ابن رشد) .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن ابن طفيل إذا كان قد أثار مجموعة من الشكوك والاعتراضات حول كل رأى من الرأيين على النحو الذى أوضحنا ، فليس معنى ذلك أنه لا يتجه نحو رأى معين

---

(١) يحاول أبو البركات البغدادى شرح هذه الحجة فى كتابه « المعتبر فى الحكمة » فيقول : إن خالق العالم لم يزل موجوداً قادراً لا يعجز ، وجواداً لا يبخل ، وليس معه ضد يمانعه ، ولا ند يشاركه فى المبدئية والخلق أو يعينه عليه أو يقتضيه به أو يسأله فيه . وإذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادراً عالماً جواداً ، فهو فيما لم يزل خالقاً موجوداً ، والعالم المخلوق الذى هو مبدؤه وموجده ، لم يزل معه موجوداً ، ولا يتصور أو لا يعقل أن يتقدم وجود العالم مدة يكون والله فيها غير موجود ولا خالق . بل عاطلاً معطلاً من الخلق ، وهو القادر الذى لم يعجز والجواد الذى لم يبخل ، فكيف يجوز أن يقال : إنه بقى مدة غير متناهية لم يخلق فيها ثم بدأ الخلق (القسم الإلهى ص ٢٨) .

(٢) النجاة . ق . ا ص ٢٥٧ .

(٣) لقد أكثر المتكلمين من الأشاعرة هذه الحجة . ويمكن الرجوع إلى كتاب : نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى ص ٤٧ وما بعدها فى مواضع متفرقة .

(٤) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٦ .

بحيث يقف فى موقف عدم القطع . أى ذلك الموقف الذى يتمثل فى التوقف عن إصدار حكم حول أى رأى من الرأيين [١] .

إننا لو تأملنا فى تحليل ابن طفيل لهذه الآراء المتعلقة بالحدوث والقدم ، وحللنا محاولته لإقامة أدلة على وجود الله تعالى ، لاستطعنا القول بأن ابن طفيل يرتضى لنفسه القول بقدم العالم ، مخالفاً فى ذلك الكندى القائل بحدوث العالم ، ومتابعاً للفلاسفة الذين آثروا القول بالقدم ، كالفارابى وابن سينا من الفلاسفة الذين جاءوا قبله ، وابن رشد الذى جاء بعده [٢] .

ولعل ما يقوله ابن طفيل بعد عرضه نماذج من حجج القائلين بالحدوث والقائلين بالقدم ، يعد دليلا على أنه يرجح القول بالقدم .

إنه يقول فى عبارة بالغة الأهمية [٣] : إن العالم كله بما فيه السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان . كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسماً من الأجسام ثم حركت يدك ، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تبعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤها معاً . فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » .

اتضح لنا إذن كيف اهتم فيلسوفنا بدراسة هذه المشكلة التى تضرب فى صميم الميتافيزيقا ، إذ أنها من المشكلات الهامة ، التى يبحث فيها الفيلسوف داخل إطار الجانب الميتافيزيقى من مذهبه لقد اهتم ابن طفيل بدراسة هذه المشكلة عن طريق إثارته مجموعة من الشكوك والاعتراضات حول بعض الأدلة التى يتمسك بها القائلون بحدوث العالم ، وكيف تتعارض هذه الأدلة ، مع آراء القائلين بقدم العالم .

وقد كان ابن طفيل مستفيداً فى دراسته لهذه المشكلة الميتافيزيقية ، من أدلة الحدوث والقدم التى قال بها نفر من المتكلمين والفلاسفة قبله . وقد بذل جهداً واضحا فى إثارة هذه الشكوك بعد ذكره

---

(١) عبر عن هذا الموقف ، جالينوس فيما يروى عنه ، من أنه قال فى مرضه الذى توفى فيه لبعض تلاميذه : اكتب عنى ما علمت أن العالم قديم أو حادث . (تهافت الفلاسفة لخوجه زاده ص ١٠ ، وأيضاً : المواقف لعضد الدين الإيجى – جزء ٧ ص ٢٢٢ .

(٢) ليس هذا بطبيعة الحال تعبيراً عن أننا نساند القول بالقدم ، كما قد يفهم ذلك نفر من المتسرعين وأشباه الدارسين ، إذ لا يخفى علينا ما قد يكون فى أدلة القائلين بالقدم من نقص تارة وخطأ تارة أخرى . وكل ما نقصد إليه هو القول بأن النصوص التى بأيدينا لابن طفيل تعدّ دليلاً على أنه يرجح القول بالقدم .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٨ .

هذا الدليل أو ذاك من أدلة القائلين بالقدم أو القائلين بالحدوث .

كما اتضح لنا أن ابن طفيل لم يقف أساساً موقفاً سلبيا إزاء هذه الحجج والأدلة . بل إن عبارته – كما أسلفنا – تعد فيما نرى من جانبنا دليلا على أنه يرجح القول بقدم العالم .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن ابن طفيل يربط بين البحث فى مشكلة حدوث العالم وقدمه ، وبين إقامة الأدلة على وجود الله تعالى ، فقد آن لنا أن ننتقل مع قارئنا العزيز إلى الكشف عن هذا الجانب من جوانب مذهب ابن طفيل الفلسفى .

الفصل الثانى

أدلة وجود الله تعالى

ويتضمن هذا الجزء العناصر الآتية :

- العلة بين البحث فى مشكلة الحدوث والقدم ، والتدليل على وجود الله .
- أدلة ابن طفيل .
- دليل يعتمد على فكرة الحركة .
- دليل يعتمد على بيان كيفية تعلق المادة بالصورة (حدوث الصورة عن محدث)
- دليل يعتمد على فكرة العناية والغائية .
- المصادر التى استفاد منها ابن طفيل فى قوله بهذه الأدلة .

«إن علم الإنسان بالبارى ، بأحد طريقين : أحدهما عموم ، والآخر خصوص . فالعموم هو المعرفة الغريزية التى فى طباع الخليقة أجمع ، بهويته . . وأما معرفة الخصوص فهى الوصف بالتجريد والتنزيه ، وهى التى بالبرهان ، ويختص بها فضلاء الناس وهم الأنبياء والأولياء والحكماء الأخيار والأتقياء الأبرار» .

[رسائل إخوان الصفا – الرسالة الجامعة المنسوبة إلى الحكيم . المجريطى – الجزء الثانى ص ٧٠] .

أدلة وجود الله تعالى

تمهيد :

إذا كنا ننتقل من البحث فى حدوث العالم وقدمه كمشكلة ميتافيزيقية اهتم بها ابن طفيل ، إلى البحث فى مشكلة ميتافيزيقية أخرى ، تتعلق بالتدليل على وجود الله ، فإن سبب ذلك – كما أشرنا منذ قليل – أن ابن طفيل يربط بين المجالين أو المشكلتين برباط وثيق .

وقد تكون محاولة ابن طفيل التى تقوم على بيان الصلة بين المشكلتين ، رد فعل من جانبه على ماذهب إليه الغزالى فى المشرق العربى ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن طفيل يتجه إلى القول بقدم العالم ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن ابن طفيل عرف آراء الغزالى من خلال كثير من كتبه .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا رجعنا إلى كتاب تهافت الفلاسفة وجدنا الغزالى، يأخذ على الفلاسفة إقامتهم الأدلة على وجود الله ، وذلك رغم أنهم ذهبوا إلى القول بقدم العالم . وهذا يعتبره الغزالى تناقضاً ، إذ أن الفيلسوف الذى يقول بقدم العالم ، ليس من حقه أن يدلل على وجود الله .

بل إن الغزالى يرى أن آراء الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم تؤدى إلى مذهب الدهرية . فهو يذهب فى كتابه تهافت الفلاسفة إلى أن الفلاسفة رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك . وهذا المذهب وإن كان متناقضاً [1] ، فهو يؤدى إلى مذهب الدهرية طالما أنه لا علة للعالم عندهم ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديماً ، كذلك الأجسام بلا علة ، فما معنى قولهم بأن هذه الأجسام وجودها بعلة وهى قديمة [2] .

إن الغزالى يرى أن من يقول بحدوث العالم هو الذى يكون من حقه أن يقيم أدلة على وجود الله . أما القائل بالقدم فإن تدليله على وجود الله يكون بلا معنى ولا أساس له ، نظراً لأنه ارتضى لنفسه القول بالقدم .

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ١٤١ . وراجع أيضاً كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٢٣ وما بعدها .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٨٢ . ونود أن نشير إلى أن ابن تيمية قد ذهب إلى رأى يتفق مع رأى الغزالى من بعض الوجوه . إذ إن ابن تيمية يرى أن ما يسميه الفلاسفة – كابن سينا – بالحدوث الذاتى لا يعرف عند أحد من أهل اللغات ولا يعرف عند الأنبياء وأتباعهم . (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية – جزء ١ ص ٦٩ . وأيضاً : الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٣٨١) .

ويفرق ابن تيمية بين نظرة عامة الناس ونظرة المتكلمين ونظرة الفلاسفة أو الملاحدة كما يسميهم (راجع شكل رقم ٥) .

ولسنا الآن فى معرض نقد رأى الغزالى هذا (١) ، ونكتفى بالقول بأن الغزالى إذا كان من حقه نقد آراء الفلاسفة ، إلا أنه كان من واجبه التمييز بين ما يقصده الماديون بالقدم ، وما يقصده الفلاسفة بالقدم . إن ما يقصده الفلاسفة يختلف عن قصد الماديين . فالفلاسفة يقصدون بالقدم ، قدم المادة الأولى أساساً . أما الماديون فيرون أن العالم بجميع أركانه وأجسامه يعد قديماً .

من المرجح إذن أن يكون ابن طفيل قد اطلع على أبعاد محاولة الغزالى الخاصة بنقد القول بالقدم على أساس أنه لا يؤدى إلى القول بوجود الله .

ولذلك نجد ابن طفيل حريصاً على أن يبين لنا أنه سواء قلنا بالحدوث أو قلنا بالقدم ، فإننا نستطيع إقامة الدليل على وجود الله .

ولكن ما هى الأدلة التى يقدمها لنا فيلسوفنا ، كأدلة على وجود الله ؟

يمكننا القول بأن ابن طفيل يقدم لنا ثلاثة أدلة (٢) على وجود الله :

دليل أول يمكننا أن نسميه دليل الحركة ، إذ أنه يعتمد أساساً على هذه الفكرة .

ودليل ثان يمكن تسميته بدليل المادة والصورة ، إذ أنه يقوم أساساً على بيان العلاقة بينهما وكيف تحتاج الصورة فى حدوثها فى المادة إلى محدث ، أى فاعل مختار .

ودليل ثالث هو دليل الغائية والعناية الإلهية .

ولنشرع الآن فى تحليل كل دليل من هذه الأدلة على حدة ، مبينين الأساس الذى يعتمد عليه كل دليل ، والعناصر التى استفادها فيلسوفنا من الفلاسفة والمفكرين الذين سبقوه .

الدليل الأول : دليل الحركة :

أقام ابن طفيل هذا الدليل على أساس تصوره للحدوث والقدم . فهو يذهب إلى أن الاعتقاد بحدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد أن لم يكن موجوداً ، يلزم عنه ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، إذ لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود (٣) .

وهذا الإخراج ، إخراج العالم من مرحلة اللاوجود إلى الوجود ، يعد دليلا على حركة العالم . وهذه الحركة بدورها يلزمها محرك ، أى إله .

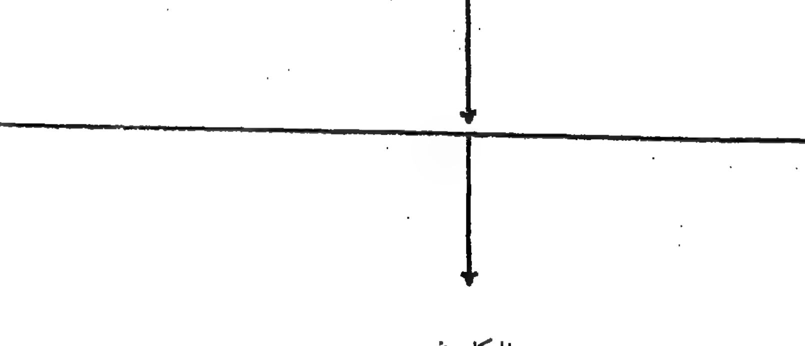
أما إذا اعتقد بقدم العالم ، وهذا – كما سبق أن أشرنا – ما يرجحه ابن طفيل ، بحيث إن العدم لم

---

(١) راجع كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦١ ، ٨١ .

(٢) نود أن نشير إلى أن ابن طفيل لا يحدد أسماء هذه الأدلة ولا يفصل بين دليل وآخر فى رسالته «حى بن يقظان» ، كل ماتجده فى هذه الرسالة ، فى المواضع التى يحاول فيها فيلسوفنا التدليل على وجود الله ، مجموعة من الأفكار . يمكن أن تؤدى بنا إلى الذهاب بأنه يقيم أكثر من دليل على وجود الله ، والقول بعدد هذه الأدلة ، وتحديد أسماء لها ، إنما هى مجرد محاولة من جانبنا .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٦ .


آراء الحدوث والقدم
(من وجهة نظر ابن تيمية)
عامة الناس
كل ماسوى الله مخلوق حادث
(يوجد عند الأنبياء وأتباعهم)
(ابن تيمية يأخذ بهذا الرأى)
المتكلمون
لم يزل الله لا يفعل شيئاً
ثم حدثت الحوادث من غير
سبب يقتضى ذلك
(لا يوجد فى القرآن ولا فى غيره)
(ابن تيمية يرفض هذا الرأى)
الفلاسفة
العالم حادث حدوثاً ذاتياً وليس
زمانياً أى العالم قديم
(لايعرف عند الأنبياء وأتباعهم)
(ابن تيمية يرفض هذا الرأى)

[شكل رقم ٥]

يسبقه ، وأنه لم يزل كما هو ، فإن اللازم عن ذلك ، أن حركته قديمة لا نهاية لها من حيث البداية . إذ لا توجد بداية زمنية عند القائلين بقدم العالم . نظراً لأن هذه الحركة لا يسبقها سكون.

هذه الحركة لابد لها من محرك ضرورة ، إذ أن وجود الحركة يؤدى بالتالى إلى الاعتراف بوجود محرك لها .

ويبين لنا ابن طفيل أن المحرك إما أن يكون قوة سارية فى جسم من الأجسام ، إما جسم المحرك نفسه ، وإما جسم آخر خارج عنه . وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة فى جسم [1] (راجع شكل رقم ٦) .

كما يذكر ابن طفيل فى معرض تدليله على أن حركة العالم ليست صادرة من جسمه ، أو من جسم آخر خارجه ، أن كل قوة فى جسم فهى متناهية بتناهى الجسم [2] .

نوضح ذلك بالقول بأن الجسم نظراً لأنه يعد متناهياً ، فإن القوة الخاصة به لابد أن تعد متناهية . فإننا إذا قسمنا الحجر إلى نصفين ، فإن قوته الخاصة بالهبوط إلى أسفل تنقسم إلى نصفين ، وإذا زدنا من حجم الحجر ، فلابد أن يؤدى ذلك إلى زيادة قوته [3] .

أما بالنسبة لتحريك العالم ، فلابد أن تكون القوة التى تحركه ، قوة لامتناهية ، لأنه يتحرك حركات بلانهاية .

يقول ابن طفيل : إن كل قوة فى جسم . فهى لا محالة متناهية . فإذا وجدنا قوة تفعل فعلا لا نهاية له ، فهى قوة ليست فى جسم . وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذا فرضناه قديما لا ابتداء له ، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التى تحركه ليست فى جسمه ولا فى جسم خارج عنه ، فهى إذن لشىء برىء عن الأجسام ، وغير موصوف بشىء من أوصاف الجسمية . وإذا كان قد تبين فى عالم الكون والفساد ، أن حقيقة وجود كل جسم إنما هى من جهة صورته التى هى استعداده لضروب الحركات ، وأن وجوده الذى له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك ، فإذن وجود العالم كله إنما هو من استعداده لتحريك هذا المحرك البرىء عن المادة وعن صفات الأجسام ، المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال ، سبحانه . وإذا كان فاعلا لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلا لا تفاوت فيه ولا فتور ، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به [4] .

ومن الواضح أن ابن طفيل يميز تمييزاً حاسماً بين حركة الجسم . والحركة التى ليست فى جسم . كما يميز بين التناهى الخاص بالأجسام ، واللاتناهى الخاص بالحركة .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٦ – ٩٧ .
(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٧ .
(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٧ .
(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٧ .

ومن هنا نستطيع القول بأن دليل الحركة يمكن استخراجه من القول بقدم العالم ، فى حين أنه لا يتعلق بالاعتقاد بحدوث العالم ، إلا بطريق غير مباشر . وإذا كان ابن طفيل يرجح القول بقدم العالم . فقد تسنى له القول بهذا الدليل » نظراً لأن القائلين بقدم العالم يعتمدون حين يقولون بدليل الحركة . على فكرة اللاتناهى الخاصة بالحركة ، إذ أنهم لا يسلمون بالبداية الزمانية التى يعتمد عليها خصومهم فى الرأى ، أى أهل الحدوث .

صحيح أن فكرة هذا الدليل ، دليل الحركة ، موجودة من بعض زواياها عند ابن طفيل حين افتراضه حدوث العالم ، إذ أن الخروج من العدم إلى الوجود يعد حركة على نحو ما ولكنها واضحة وبارزة وحاسمة فى افتراض ابن طفيل قدم العالم ، إذ فى حالة القدم لا نجد نقله من العدم إلى الوجود . ولكن نجد انتقالا من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل ، وهذا الانتقال من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل يتناسب مع الحركة ، إذ أنها تعد نقلة من مرحلة وجودية إلى مرحلة وجودية أخرى . أما فى حالة الحدوث فإننا نجد نقلة من مرحلة اللاوجود أو العدم إلى مرحلة الوجود .

ولذلك نجد أرسطو يجعل الحركة فى الانتقال من الوجود إلى مرحلة الوجود ، ولا يجعلها فى الانتقال من مرحلة اللاوجود إلى الوجود ، أو من الوجود إلى اللاوجود ، إذ أن الحالتين الأخيرتين تعبران عن التغير أكثر من تعبيرهما عن الحركة ، ونعنى بالتغير هنا ، التغير الجوهرى كالذى يتضح من الانتقال من العدم إلى الوجود .

ولذلك نجد كثيراً من القائلين بحدوث العالم ينقدون القائلين بقدم العالم ويرون أنهم جعلوا الله مجرد محرك ، يحرك المادة من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل .

وقد يبرر ما نذهب إليه ، أننا نجد القائلين بقدم العالم كأرسطو وابن رشد يقولون بدليل الحركة ، كدليل من الأدلة على وجود الله تعالى ، فى حين يعتمد القائلون بحدوث العالم كالأشاعرة من المتكلمين ، على أدلة أخرى لا نجد فيها فكرة الحركة واضحة ، وإن كانت توجد ، فإنها توجد بطريقة غير مباشرة كما أشرنا منذ قليل .

وإذا كان ابن طفيل قد بين لنا أن افتراض الحدوث يؤدى إلى القول بوجود الله ، وافتراض القدم يؤدى أيضاً إلى القول بوجود الله ، فإن هذا إن دلنا على شىء ، فإنما يدلنا على اعتقاد ابن طفيل ، أن القول بالقدم لا يعنى إنكاراً لوجود الله ، بحيث لا يوجد تناقض فى الجمع بين القول بالقدم ، والتدليل على وجود الله ، وهذا على العكس مما نجده عند الغزالى ، على النحو الذى أشرنا إليه فى بداية دراستنا لهذا الدليل .

يقول ابن طفيل : لقد انتهى نظر حى بهذا الطريق (طريق القدم) إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول (طريق الحدوث) ، ولم يضره فى ذلك تشككه فى قدم العالم أو حدوثه ، وصح له على

الحركة والمحرك
قوية سارية فى جسم
جسم المحرك نفسه
جسم آخر خارج عنه
التناهى
قوة ليست سارية فى جسم
بل بريئة عن الجسمية
(اللاتناهى)

[شكل رقم ٦]

الوجهين جميعا ، وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، والاتصال والانفصال والدخول والخروج ، هي كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها[١].

هذا أول دليل يقدمه لنا فيلسوفنا ابن طفيل على وجود الله تعالى . وواضح أن هذا الدليل يستمد بعض أفكاره التي يقوم عليها ، من فلسفة أرسطو ، ولكن الصياغة غير الصياغة ، بل إن المقدمات قد تكون مختلفة في بعض جوانبها عن المقدمات التي نجدها عند أرسطو .

ولعل أهمية هذا الدليل عند ابن طفيل ، تكمن أساساً في ربطه بين الفكرة التي يقوم عليها هذا الدليل ، وفكرة الحدوث والقدم ، وكيف أن افتراض الحدوث أو افتراض القدم يؤديان معاً إلى القول بوجود الله تعالى ، اعتماداً على فكرة الحركة ، تلك الفكرة التي وإن كانت غير واضحة في بعض جوانبها بالنسبة للافتراض الأول ، افتراض الحدوث ، فإنها بارزة وأساسية بالنسبة للافتراض الثاني ، افتراض القدم .

الدليل الثاني : دليل المادة والصورة (حدوث الصورة عن محدث)[٢] :

على الرغم من أن فكرة العلاقة بين المادة والصورة ، وحاجة المادة إلى الصورة ، تعد أساساً فكرة فيزيقية ، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة ترتبط أيضاً بفكرة الحركة التي أقام عليها ابن طفيل أول دليل على وجود الله ، إلا أنه يمكن القول بأن ابن طفيل يقيم على فكرة المادة والصورة ، وكيفية تعلق الهيولى بالصورة ، دليلا ثانيا على وجود الله ، ومضفيا بذلك طابعاً ميتافيزيقيا على العلاقة بين المادة والصورة .

إن مادة كل جسم فيما يرى ابن طفيل – تفتقر إلى الصورة ، إذ لا تقوم المادة إلا بالصورة ، ولا تثبت لها حقيقة بدون الصورة .

لقد تتبع حي – فيما يقول ابن طفيل –[٣] الصور ، صورة صورة ، ورأى أنها كلها حادثة ، وأنها لابد لها من فاعل . ثم إنه نظر إلى ذوات الصور ، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل ، وتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها[٤].

---

(١) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٩٧ .

(٢) لا يقصد ابن طفيل بالحدوث هنا ، المعنى الذي يقصده المتكلمون ، ويقيمون عليه دليلاً على وجود الله ، هو دليل الحدوث . والأقرب إلى الصواب أن نقول إن الحدوث الذي يقصده ابن طفيل هو الإيجاد ، وخاصة أنه يميل إلى القول بقدم العالم .

(٣) حي بن يقظان ص ٩١ – ٩٢ .

(٤) لا يعني هذا أن ابن طفيل ينكر طبائع الأشياء الثابتة ، ويقول بعدم وجود ضرورة في العلاقات بين الأسباب والمسببات ، إذ إنه يؤيد القول بالعلاقات الضرورية وثبات أفعال الأشياء . وكل ما يقصده في هذه العبارة ، أن الله وضع لكل شيء طبيعة له ، وهذه الطبيعة لا تنسب إلى الجسم ، نظراً لأنه لا يريد الاتجاه إلى التفسير المادي .

الصورة لا يصح وجودها إذن إلا عن فاعل مختار ، إذ كل حادث له محدِث ، ومن هنا كانت الموجودات كلها مفتقرة فى وجودها ، إلى هذا الفاعل . وبحيث لا يقوم شىء منها إلا به [1] فهو علتها وهى معلولة له . سواء كانت محدثة الوجود ، أى سبقها العدم ، أو كانت قديمة أى لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم إطلاقا . إنها فى الحالتين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل ، متعلقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو فى ذاته غنى عنها ، وبرىء منها [2] .

والدليل على ذلك أن قدرته وقوته – كما سبق أن بينا – غير متناهية ، أما جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ، على أى صورة من صور التعلق . تعد متناهية منقطعة .

ومعنى هذا أن ابن طفيل يقيم دليله على مجموعة من الأفكار التى تتسلسل كل فكرة عن الأخرى على النحو التالى :

(ا) جميع الموجودات تتركب من مادة وصورة .

(ب) كل مادة تفتقر إلى الصورة .

(جـ) الصورة لا يصح وجودها إلا عن فاعل .

(د) جميع الموجودات تفتقر فى وجودها إلى الفاعل .

ونود أن نشير إلى أن هذا الدليل يعتمد – كما اعتمد الدليل الأول – فى بعض جوانبه على بعض المبادئ الفيزيقية والميتافيزيقية الخاصة بالعلاقة بين المادة والصورة وكيفية تشوق الهيولى إلى الصورة فى فلسفة أرسطو .

كما يقوم هذا الدليل على التفرقة تفرقة حاسمة بين الله (العلة والدوام والغنى واللاتناهى) ، وبين الموجودات (المعلول والانقطاع والحاجة والتناهى) . ولا يخفى علينا أن هذه الأفكار ، تعد أفكاراً ميتافيزيقية قلباً وقالباً . إنها أفكار نابعة من أعمق أعماق الميتافيزيقا ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار ، أن ابن طفيل ، كما هو الحال بالنسبة لدليله الأول ، دليل الحركة ، كان مهتما . . ببيان العلاقة بين الحدوث والقدم من جهة ، والتدليل على وجود الله تعالى من جهة أخرى إذ أن هذا الدليل الثانى نجد فيه أيضا بياناً لكيفية تعلق الوجود بالله ، سواء نظرنا إلى الوجود على أنه قديم ، أو نظرنا إليه على أن العدم قد سبقه .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٧ – ٩٨ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٨

الدليل الثالث : الغائية والعناية الإلهية :

يقدم لنا ابن طفيل دليلاً ثالثاً على وجود الله ، وهذا الدليل يعتمد على إبراز الغائية فى العالم ، وكذلك العناية الإلهية ، وكلها أفكار لها أكثر من دلالة من الدلالات الميتافيزيقية ، شأنها فى ذلك شأن ما وجدناه فى دليله الأول ودليله الثانى ، وإن كانت أكثر منها وضوحاً .

ونود أن نشير إلى أننا نجد كثيراً من فلاسفة العرب مثل الكندى وابن رشد ، قد اعتمدوا على هذه الفكرة ، فكرة الغائية والعناية الإلهية ، فى تقديم دليل على وجود الله .

ولسنا فى حاجة إلى القول بأن الفيلسوف الذى يعتمد على هذه الفكرة ، ينفى تبعاً لذلك . أن يكون العالم حدث مصادفة أو وجد بطريقة عارضة ، بل إنه يوجد متقناً غاية الإتقان ومنظماً غاية التنظيم .

ولا يخفى علينا أن فلاسفة العرب الذين اعتمدوا على فكرة الغائية ، إذا كانوا قد استفادوا هذه الفكرة من بعض جوانبها ، من الفيلسوف أرسطو[1] : الذى يقول بعلة غائية كعلة رابعة تنضم إلى العلة المادية والصورية والفاعلة ، فإنهم قد استفادوا أيضاً من مؤثرات دينية إسلامية بارزة ، ومن هنا كان صعودهم من العلة الغائية كعلة رابعة ، إلى بيان أن الكون كله سماءه وأرضه ، تسوده الغائية ويعد مظهراً ودليلاً على العناية الإلهية .

وقد دللوا على فكرتهم بآيات قرآنية تارة ، وبمشاهدات سواء فى العلاقة بين كل موجود والموجود الآخر فى العالم السفلى ، أو فى علاقة كل موجودات العالم السفلى بموجودات العالم العلوى كالشمس والقمر والنجوم ، وكيف تؤثر هذه الموجودات العلوية فى موجودات عالمنا الأرضى تارة أخرى . وقد ربطوا هذا كله ببعض الأفكار والمبادئ الميتافيزيقية كفكرة السببية ، بعد طبعها بالطابع الميتافيزيقى .

هذه الأفكار كلها نجدها بصورة أو بأخرى عند كثير من الفلاسفة والمفكرين شرقاً وغرباً قدماء ومحدثين وقد سبق أن أشرنا إلى أن الكندى[2] قد اعتمد على هذه الفكرة فى تقديم دليل على وجود الله .

وما نجده عند الكندى نجده عند ابن سينا[3] بصورة أكثر دقة وشمولا ، حين كان حريصاً على

---

(١) Aristotle : Metaphysics B. Dul. Ch. II. 1013 A.32.
Physics II. 3. 194 n. 'W.D. Ross: Aristotle p. 72.

(٢) راجع كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٨ ، وأيضاً : مقدمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده لنشرة رسائل الكندى .

(٣) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ١ م ١ ف ١٠ ص ٢٣ ، الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، ف ٤ ص ٢٨٣ ، الإشارات والتنبيهات – قسم الإلهيات ص ١٤٤ ، الشيرازى : تعليقات على الشفاء ص ٢٥٥ ، وأيضاً History of Christian philosophy p. 194 - 195.
Avicenna p. 112.

نقد القول بأن العالم حدث مصادفة وبطريقة عارضة ، وكثيراً ما نجد عنده الكثير من الاعتراضات على مذهب ديمقريطس ومذهب أنبادوقليس . كما نجد عنده دفاعا عن الغائية وكيف أن العالم فى جملته يتجه إلى الخير وأن الشرور تعد قليلة أو نادرة إذا قارناها بالخيرات ، وأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان . إلى آخر هذه المبادئ والآراء التى تعد نابعة من إيمانه بفكرة الغائية .

بل إننا نجد هذا فى أكثر من رسالة من الرسائل التى تركها لنا إخوان الصفا وخلان الوفا فى المشرق العربى .

وإذا رجعنا إلى رسالة ابن طفيل الفلسفية ، وجدناه يبين لنا أن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ولطيف حكمه ودقيق علمه تعالى[١] .

إن أقل الأشياء الموجودة ، فضلا عن أكثرها ، نجدها شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصنعة ، وهذا لا يمكن صدوره إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال[٢] « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر » .

بل إننا لو انتقلنا من النظر إلى الكون Universe بصورة عامة شاملة ، إلى النظر فى موجودات أو جزئيات هذا الكون ، وجدنا ابن طفيل يكشف لنا عن الغائية والعناية الإلهية بالنسبة لهذه الموجودات .

يقول ابن طفيل : « لقد تأمل » حى فى جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كل شىء خلقه ثم هداه لاستعماله . فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التى خلقت له فى وجوه المنافع المقصودة بها ، لما انتفع بها الحيوان ، وكانت كلاً عليه ، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء[٣] .

إننا لو نظرنا فى الموجودات التى لها حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل ، لعرفنا أنها من فيض الله تعالى ، ومن جوده ومن فعله[٤] ، بحيث يمكن القول إنه لا شىء من الأشياء إلا ونرى فيها أثر الصنعة ، بحيث ننتقل من المخلوق إلى الخالق ، ومن المصنوع إلى الصانع .

وما يقال عن موجودات العالم الأرضى ، يقال عن موجودات العالم العلوى إنها كلها منتظمة الحركات ، جارية على نسق دقيق ، بعيدة عن قبول التغير والفساد[٥] وقد سبق أن أشرنا إلى هذا المجال فى دراستنا للصفات التى يخلعها ابن طفيل على الأفلاك السماوية وكيف أنه فى بيانه لهذه

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٨ .
(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٨ .
(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٨ .
(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٨ :
(٥) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٣ .

الصفات قد مزج بين المبادئ الفيزيقية والمبادئ الرياضية والمبادىء الميتافيزيقية الإلهية على النحو الذى نجده عند كثير من فلاسفة العرب الذين تعرضوا لدراسة الأجرام العلوية[١] .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل فى معرض دراسته لموضوع الاتصال والسعادة ، يكشف لنا عن فكرة إن دلت على شىء ، فإنما تدلنا فى أكثر جوانبها وأبعادها على العناية الإلهية وكيف تحتاج جميع الموجودات إلى الله ، فى حين أن الله تعالى غنى عن العباد .

فهو يذهب إلى أن الواحد الحق الموجود الواجب الوجود هو أول الموجودات ومبدؤها وسببها وموجدها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء ، والأجسام كلها محتاجة إليه تعالى ولو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق – تعالى وتقدس عن ذلك – لعدمت الأجسام ولعدم العالم الحى بأسره . ولم يبق موجود . إذ الكل مرتبط بعضه ببعض ، والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهى ، وشبيه الظل له ، والعالم الإلهى مستغن عنه ، إلا أنه يستحيل فرض عدمه لأنه لا محالة تابع للعالم الإلهى . وفساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة[٢] .

هذه الفكرة تدلنا بالإضافة إلى أن ابن طفيل يستفيد منها فى تقديم دليل على عناية الله بالكون ، على أن فيلسوفنا يفسر العالم تفسيراً ميتافيزيقيا من خلال بيان علاقة الواحد (الله) بالكثرة (الموجودات) ، وكيف أن هذه الكثرة المتكثرة تجمعها وحدة ، ولكن وحدتها غير الوحدة بالنسبة لله تعالى ، لأن الله هو الذى جعل رباطاً بين كل موجود منها والموجود الآخر كما يظهر هذا التفسير الميتافيزيقى من خلال تصور ابن طفيل لوجود ثبات فى العالم وهذا الثبات راجع إلى أن العالم تابع لله تعالى ، الموجود الثابت ، ولعل ذهاب ابن طفيل إلى أن الفساد يعنى التبدل لا أن يعدم العالم ، يوضح لنا هذا الجانب وضوحاً تاما . إن هذا يدلنا – كما سبق أن أشرنا – على أنه يتصور العلاقة بين الأسباب والمسببات ، على أنها علاقة ضرورية وليست جائزة يمكن انقلابها فى أية لحظة كما يزعم الغزالى . وكثيراً ما بين لنا ابن رشد من خلال دراسته لمشكلة السببية وصلتها بالعناية الإلهية والغائية ، أن الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يهدينا إلى التعرف على عناية الله بالكون . . إننا إذا وجدنا استمرارا ودواماً فى عمل الأجسام الأرضية والأجرام العلوية ، فإن هذا الاستمرار أو الدوام لابد أن يؤدى بنا – فيما يذهب ابن رشد – إلى الاعتراف بإله أتقن كل شىء صنعاً ، وهذا أفضل من القول بأنه لا توجد ضرورة بين الأسباب والمسببات .

---

(١) راجع على سبيل المثال : نلينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب ص ٣٥٥ .

P. Duhem: Le système du monde p. IV p. 444— 450.

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢٠ .

إن هذه الفكرة التى نجدها عند ابن رشد ، إنما توجد جذورها عند ابن طفيل فى تفسيره الذى أشرنا إليه فيما سبق ، وكيف يتصور أن الفساد يكمن فى تبدل الموجودات لا فى إعدامها ، إذ أن التبدل لا يخرج عن كونه تغيراً لا يؤدى إلى إفساد طبائع الأشياء ، فى حين أن الإعدام يؤدى إلى إفساد الطبائع الجوهرية للموجودات .

بعد هذا نقول إن هذا الدليل الذى يقدمه لنا ابن طفيل ، إنما يعد معبراً إلى حد كبير عن الطريق الصاعد لا الطريق النازل ، إذ أنه يعتمد على الصعود من المخلوقات إلى ضرورة القول بوجود خالق أو موجد لها .

وهكذا نجد ابن طفيل حريصاً على تقديم أكثر من دليل على وجود الله تعالى كل دليل منها يعتمد على فكرة غير الفكرة التى يعتمد عليها الدليل الآخر بصورة أو بأخرى . دليل أول يعتمد على فكرة الحركة ودليل ثان يبين لنا كيف أن حدوث الصورة للمادة يحتاج إلى محدث ودليل ثالث يكشف لنا عن غائية وعناية ، لا مفر من الصعود منهما إلى القول بوجود الله . ومعنى هذا كله : أن هذه الأفكار التى تعتمد عليها هذه الأدلة . إذا كانت كل فكرة تتميز عن الأخرى ، إلا أنها تؤدى كلها إلى الاعتراف بوجود الله تعالى .

الفصل الثالث

مشكلة الصفات الإلهية

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- مدى اهتمام ابن طفيل بالبحث فى هذا المجال .
- نفى الجسمية عن الله تعالى .
- العلم والقدرة وإثبات اللاتناهى بالنسبة لها .
- نفى كل صفات النقص عن الله تعالى عن طريق إثبات الكمال .
- نفى العدم بالنسبة لله تعالى .
- إثبات الأزلية والابدية (السرمدية ودوام الوجود)
- المصادر التى استفاد منها ابن طفيل فى هذا المجال .

«الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها ، بل تعرف بصفاتها ، وغاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتتعالى عما يصفه الجاهلون» .

[الفارابي : فصوص الحكم - فص رقم ٤٥ - ص ٣٢]

مشكلة الصفات الإلهية

تمهيد :

نود الآن بعد أن حللنا أدلة ابن طفيل على وجود الله كجانب يمثل لنا بعداً ميتافيزيقيا من فلسفته ، أن ندرس موضوع الصفات الإلهية ، إذ أن المفكر ينتقل عادة بعد إثبات وجود الله ، إلى البحث فى الصفات التى يتصف بها الله ، والعلاقة بين الصفات والذات الإلهية .

فابن طفيل فى أثناء دراسته لكثير من الموضوعات الميتافيزيقية كمشكلة الحدوث والقدم والتدليل على وجود الله ، يتطرق إلى الحديث عن الصفات الإلهية ، والبحث فى هذه الصفات يعد بدوره بحثا من البحوث الميتافيزيقية .

ونود أن نشير إلى أن فيلسوفنا لا يخصص مبحثاً مستقلا من مباحث قصته الفلسفية ، لدراسة هذه الصفات الإلهية ، على النحو الذى نجده عند كثير من المتكلمين وفلاسفة العرب ، بل إنه يتحدث عن الصفات الإلهية فى أثناء عرضه لآرائه فى مشكلات أخرى .

والدارس لما كتبه ابن طفيل عن الصفات الإلهية ، يجد أنه كان مستفيداً من المعتزلة فى توحيدهم بين الذات والصفات ، ومن الفارابى أيضاً وسنشير إلى ذلك فى موضعه .

يرى ابن طفيل أن الصفات الإلهية على نوعين : إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة وإما صفة سلب كتنزهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها من قريب أو من بعيد .

وصفات الثبوت يشترط فيها التنزيه ، حتى لا يكون فيها شىء من صفات الأجسام التى من جملتها الكثرة ، بحيث لا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هى حقيقة ذاته[1] .

معنى هذا أن صفات الثبوت أو صفات الإيجاب ، تعد كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، ولا كثرة فيها بوجه من الوجوه[2] .

وهذا يعد تعبيراً من جانب ابن طفيل عن تأثره بالمعتزلة ، إذ أنه يقول إن علمه بذاته ليس معنى

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١٣ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١١٣ .

زائداً على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته[١] .

وإذا كانت صفات الثبوت راجعة إلى حقيقة ذاته ، فإن صفات السلب راجعة إلى التنزه عن الجسمية (راجع شكل رقم ٧) .

والواقع أن ابن طفيل كان حريصاً غاية الحرص على تنزيه الله وتجريده عن كل الصفات الحسية الجسمانية حتى لا يقع فى التشبيه .

ونريد الوقوف وقفة قصيرة عند تحليل ابن طفيل لبعض الصفات الإلهية . وسوف لا نعرض لصفة الوحدانية ، وهى الصفة التى يهتم المتكلم أو الفيلسوف فى بداية حديثه عن الصفات بإثباتها وتحليلها ، إذ أن ابن طفيل يثبتها بطريق غير مباشر ، أى من خلال دراسته للصفات الإلهية الأخرى ، سواء كانت صفات ثبوت أو صفات سلب ، ومن خلال دراسته لموضوع الاتصال ، وبيانه المراحل التى مر بها حى .

فهو يقول على سبيل المثال : ومازال « حى » يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد والتى هى الذوات العارفة بالموجود ، وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات وتلاشى كلٌ واضمحل وصار هباء منثوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود[٢] .

١ - نفى الجسمية :

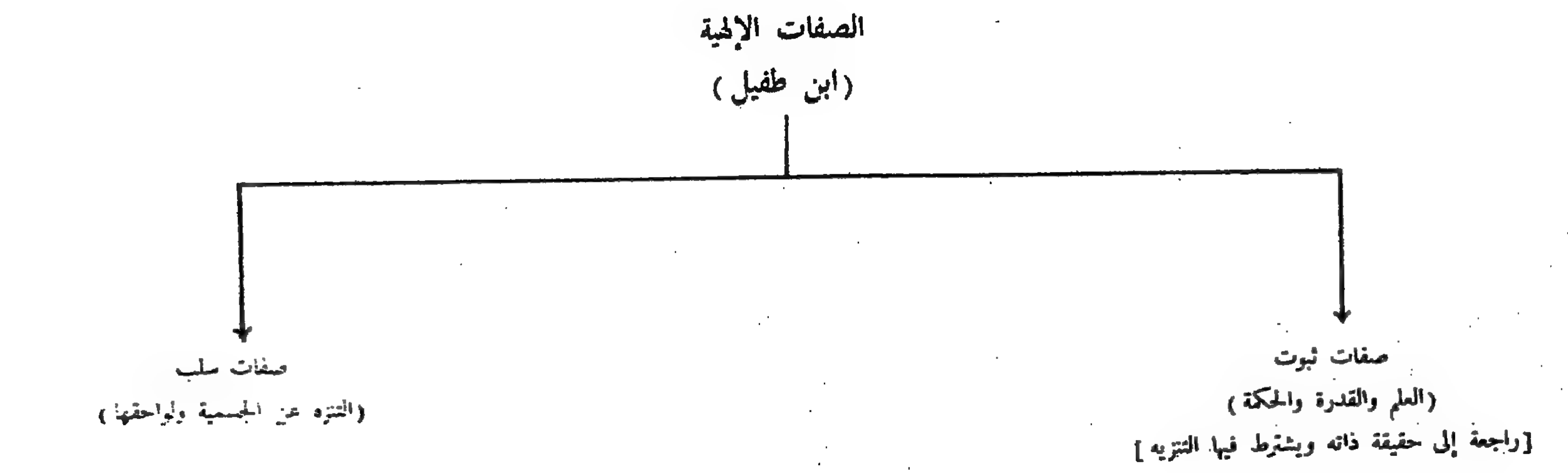
ينفى ابن طفيل صفة الجسمية عن الله تعالى ، إذ لو كان جسماً من الأجسام ، لكان من جملة العالم ، لأن كل ما فى العالم يعد أجساماً[٣] ولكان حادثا ، والحادث له محدث ، ولو كان هذا المحدث الثانى أيضا جسماً ، لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، بحيث يتسلسل ذلك إلى غير نهاية ، والتسلسل إلى غير نهاية يعد باطلا ، وإذن فلابد من القول بأن الله ليس بجسم ، انطلاقا من قاعدة التنزيه التى تنفى عن الله أى شبه بالموجودات وإذا كان الله تعالى لا يعد جسماً ، فلا يمكن ادراكه بشىء من الحواس ، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يلحق الأجسام . وإذا كان لا يمكن أن يحس ، فلا يمكن إذن أن يخيل ، لأن التخيل لا يخرج عن كونه إحضاراً لصور

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١١٣ .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٦ .


الصفات الإلهية
(ابن طفيل)
صفات ثبوت
(العلم والقدرة والحكمة)
[راجعة إلى حقيقة ذاته ويشترط فيها التنزيه]
صفات سلب
(التنزه عن الجسمية ولواحقها)

[شكل رقم ٧]

المحسوسات بعد غيبتها [١] .

الله إذن ليس بجسم . وجميع صفات الأجسام كالامتداد في الطول والعرض والعمق ، تعد مستحيلة بالنسبة له ، وهو منزه عنها وعن جميع ما يترتب على هذا الوصف من صفات الأجسام [٢] .

وعلى الرغم من أن ابن طفيل لا يبحث في رسالته موضوع الرؤية بالنسبة لله تعالى ، إلا أن نفيه الجسمية عن الله تعالى ، وقوله بأن الله تعالى لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس ، يدلنا على أن فيلسوفنا ينفي الرؤية ، رؤية الله تعالى ، كما فعل المعتزلة .

٢ – العلم والقدرة :

الله قادر وعالم . فإيجاد العالم يدل على صفة القدرة ، كما يدل أيضاً على العلم .

يقول ابن طفيل بعد إثباته لوجود الله ونفيه صفة الجسمية عنه . « إذا كان الله تعالى فاعلا للعالم . فهو لا محالة قادر عليه وعالم به » [٣] .

وقدرة الله تعالى تعد غير متناهية ، إذ أن الأجسام فحسب هي التي تعد متناهية ، والله منزه عن الجسمية ، وقد أثبت ابن طفيل ذلك كما سبق أن أشرنا .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل في دراسته لصفة العلم الإلهي ، لا يتعرض للبحث في العلم الإلهي هل هو إدراك للكليات أو إدراك للكليات والجزئيات ، تلك المشكلة التي أثارت جدلا طويلا بين المتكلمين والفلاسفة . وربما يكون ابن طفيل قد آثر عدم التعرض لهذا الموضوع الذي نجد حوله الكثير من الاختلافات في الرأي . حتى انتهى الغزالي إلى تكفير الفلاسفة في رأيهم حول العلم الإلهي .

٣ – نفي صفات النقص عن الله تعالى :

يرى ابن طفيل أن جميع صفات النقص التي قد توجد في المخلوقات . يعد الله منزهاً عنها . إن الله تعالى أعظم من مخلوقاته وأكمل وأتم وأدوم منها . بحيث لا توجد نسبة بينه تعالى وبين مخلوقاته .

فالله تعالى يتصف بجميع صفات الكمال وهو أحق بها من كل ما يوصف بها دونه إنه تعالى فوق الكمال والبهاء والحسن ، وليس في الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله [٤] .

---

(١) المصدر السابق ص ٩٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٦ ، ٩٧ .

(٣) حي بن يقظان : المصدر السابق ص ٩٦ .

(٤) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٩٩ ، ١٠١ .

٤ - نفى العدم عن الله تعالى :

إذا كان ابن طفيل قد أثبت لله صفات الكمال ونفى عنه صفات النقص . فإنه ينفى العدم عن الله تعالى .

يقول ابن طفيل محاولا الربط بين نفى صفات النقص . ونفى العدم : لقد تتبع « حى » صفات النقص كلها . فرآه بريئاً منها ، وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم ، وكيف يكون تعلق أو تلمس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته [١] .

وواضح أن العدم لابد أن يكون منفيا عن الله تعالى . إذ أن العدم لا يوجد إلا فى كائنات العالم السفلى . وقد سبق للفارابى أن بين لنا أن العدم لا يوجد إلا فى عالم ما تحت فلك القمر . إذ أن العدم يحدث فى الموجودات الحادثة المتغيرة . والله ليس بحادث ولا متغير [٢] .

٥ - الله أزلى أبدى (دائم الوجود) :

يرى ابن طفيل أن الله هو الموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده ، وهو سبب لوجود جميع الأشياء [٣] ، وكل شيء هالك إلا وجهه .

وهكذا نجد ابن طفيل يعدد لنا بعض الصفات الإلهية . عن طريق نفيه عن الله تعالى كل ما تتصف به الموجودات ، تمسكاً منه بقاعدة التنزيه ، وموحداً بين الذات والصفات يقول ابن طفيل : إن الله تعالى هو المعطى لكل وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو ، فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام .وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو [٤] .

هذا ما نجده عند ابن طفيل متعلقا بموضوع الصفات الإلهية ، ذلك الموضوع الذى يعد داخلا فى إطار فلسفته الميتافيزيقية ، إذ أنه يعد معبراً عن بعد من أبعاد تلك الفلسفة وقد آن لنا أن ننتقل إلى دراسة موضوع آخر ، يعد داخلا أيضاً فى المجال الميتافيزيقى من مذهب فيلسوفنا ، وهو موضوع الخلود .

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ .

(٢) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ ، وانظر أيضاً كتابنا : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٩ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ .

الفصل الرابع

مشكلة خلود النفس

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- اهتمام ابن طفيل بالبحث فى هذه المشكلة .
- الأبعاد الميتافيزيقية لهذه المشكلة .
- العلاقة بين دراسة هذه المشكلة والأدلة على وجود الله تعالى ، ومشكلة الاتصال .
- حالات النفس بعد الموت.
- حالة تمثل عدم المعرفة .
- حالتان تمثلان المعرفة .
- المشكلات التى تترتب على آراء ابن طفيل بالنسبة لهذا الموضوع .

«إن اللذة التى للجوهر الإنسانى ، أعنى نفسه ، عند المعاد ، إذا كان مستكملا ، ليس مما يقاس إليه لذة قط من اللذات الموجودة فى عالمنا هذا .

ويا سبحان الله ! ! هل الخير واللذة التى تخص جواهر الملائكة ، يكون فى قياس الخير واللذة التى تختص بها جواهر البهائم والسباع» .

[ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ١١٦ – ١١٧]

تمهيد : أحوال النفس

البحث فى النفس ومصيرها بعد الموت ، من المشكلات التى اهتم بها أكثر متكلمى وفلاسفة العرب ، كل متكلم قد يذهب إلى رأى يخالف فيه الآخر من بعض الجوانب ، وذلك إذا كان من فرقة كلامية ، غير الفرقة التى ينتمى إليها المتكلم الذى يقوم بالرد عليه .

وما يفعله المتكلم ، يفعله الفيلسوف ، فقد نجد بعض الخلافات ، وإن كانت غير جوهرية ، بين هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب الذين بحثوا فى هذا المجال .

ومما يدل على أهمية هذه المشكلة التى تشغل اهتمام كل مفكر ، بل الرجل العادى ، أننا نجد المتكلمين وفلاسفة العرب يخصصون مباحث من كتبهم الكلامية أو الفلسفية للرد على مخالفيهم فى الرأى من جانب ، يعد جانباً معبرا عن المجال النقدى ، وإبراز رأيهم من جانب آخر ، وهذا الجانب هو ما يعد معبراً عن المجال الإيجابى .

وهذا الجانب النقدى بصفة خاصة ، كان ضروريا بالنسبة للباحث فى هذا الموضوع ، نظرا لأنه لا يوجد رأى واحد حول مشكلة الخلود ، أو فلسفة الموت ، بل الآراء والاتجاهات متشعبة كما أشرنا منذ قليل .

منها اتجاه يرى أن الثابت هو المعاد الجسمانى أساساً ، وأن الخلود ليس إلا لهذا البدن واتجاه آخر يقول بالخلود الروحانى دون الخلود الجسمانى ، واتجاه ثالث يرى أن الخلود للروح والجسم معاً ، واتجاه رابع يعبر عن الإنكار ، وهذا اتجاه يعد ماديا ، لأنه لا يؤمن بأى عودة سواء كانت روحية أو جسمية فى العالم الآخر ، فحياتنا هى الحياة الدنيا ، ولا توجد حياة وراء هذه الحياة ، واتجاه خامس يعبر عن موقف الشك ، أى لا يؤيد القول بوجود خلود أو القول بعدم وجود خلود ، بل يقف موقف عدم القطع بالنسبة لأى قول من القولين .

وقد يدلنا على أهمية هذه المشكلة ، مشكلة الخلود ، قيام الغزالى بالرد على الفلاسفة فى آرائهم حول هذه المشكلة وتكفيرهم فى الآراء التى قالوا بها ، تماماً كما فعل بالنسبة لقول الفلاسفة بقدم العالم ، وقولهم برأى حول العلم الإلهى ، اعتبره الغزالى معبرا عن الكفر وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك فى معرض حديثنا عن الجانب النقدى من فلسفة ابن طفيل .

وابن طفيل كواحد من فلاسفة العرب ، قد بحث فى هذه المشكلة التى تعد أساساً مشكلة

ميتافيزيقية وذلك فى قصة حى بن يقظان ، وإن كان بحثه فيها يعد بحثاً موجزاً ، بمعنى أنه لا يدرس هذه المشكلة دراسة تفصيلية تحليلية على النحو الذى نجده عند أفلاطون قديماً ، وعند كثير من متكلمى وفلاسفة وصوفية العرب ، بل إنه يدرس هذه المشكلة من خلال دراسته لموضوعات أخرى كالعلاقة بين المادة والصورة وإبراز الفروق الرئيسية بينهما ، ومن خلال دراسته لموضوع الاتصال والسعادة كما سنرى ، ولا يخصص لها مبحثاً مستقلا رئيسيا .

ومن هنا نجد لزاماً علينا أن نشير إلى هذا الموضوع إذ أنه يعد كما سبق أن أشرنا داخلا فى إطار الميتافيزيقا ، ومعبراً عن جانب من جوانب الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، تماماً كالبحث فى مشكلة قدم العالم ، وتقديم الأدلة على وجود الله والبحث فى الصفات الإلهية وتحليل العلاقة بين الذات والصفات .

قلنا إن ابن طفيل فى دراسته لموضوع المادة والصورة ، قد قال برأى يعد مدخلا للبحث فى الخلود . صحيح أن البحث فى المادة والصورة كما أشرنا أكثر من مرة – يعد مجالا فيزيقيا أساساً – ولكننا وجدنا كيف يخلع ابن طفيل على هذا الموضوع ، الكثير من الدلالات الميتافيزيقية التى تسمح للدارس بأن يستخرج من تفسيره للعلاقة بين المادة والصورة (جانب فيزيقى) دليلا على وجود الله تعالى (جانب ميتافيزيقى) .

إنه حين يحلل العلاقة بين المادة أو الجسم التى يدركها الإنسان بحواسه ، وبين الذات أو النفس التى يدرك بها الإنسان واجب الوجود ، نجده يتفكر ويتساءل على لسان حى بن يقظان : هل ذاته يمكن أن تبيد وتفسد وتضمحل أم هى دائمة البقاء ؟

لقد رأى أن الفساد والنقصان والاضمحلال إنما هى من صفات الأجسام ومثال ذلك زوال صورة والتحول إلى صورة أخرى كالماء إذا صار هواء والهواء إذا صار ماء والنبات إذا صار تراباً ورمادا والتراب إذا صار نباتاً . هذا هو الفساد والزوال أما الشىء الذى لا يعد جسمانيا ، ولا يحتاج إلى الجسم ومنزه عن الجسمية ، فلا يمكن تصور فساده[1] .

النفس إذن إذا كانت طبيعتها تختلف عن طبيعة الجسم ، فلا يمكن أن يكون مصيرها هو مصير الجسم . إنها باقية بعد فناء الجسم وكمالها ولذتها وسعادتها تتمثل فى مشاهدة واجب الوجود مشاهدة بالفعل دائماً ، أى لا يشوب مشاهدتها شىء بالقوة ، لأن الحواس الأخرى هى التى تكون مدركة بالقوة تارة وبالفعل تارة أخرى .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٠ .

ويحلل لنا ابن طفيل حالات النفس فى حياتها الأرضية من خلال علاقتها بواجب الوجود (الله) ، ويربط بين ذلك وبين الخلود فى العالم الآخر ، نظراً لأن السعادة والشقاء فى العالم الآخر لابد أن ترتبط كل حالة منها بأفعال البشر فى هذه الحياة الدنيا .

ويرى ابن طفيل أن النفس لها ثلاث حالات أو أحوال كالآتى : (راجع شكل رقم ٨) .

الحالة الأولى :

حالة من يعرف الموجود ، واجب الوجود (الله) ، ويعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن ، بيد أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى لحقه الموت وهو على تلك الحال ، فحينئذ يحرم المشاهدة ويبقى بذلك فى عذاب طويل وآلام لا نهاية لها . فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهاد طويل ويشاهد ما كان يتشوق إليه قبل ذلك ولكنه فقده نتيجة لإعراضه عنه ، وإما أن يبقى فى آلامه بقاء أبديا ، وذلك بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين فى حياته الجسمانية .

ومعنى هذا أنه توجد مرتبتان لهذه الحالة ، مرتبة أولى (التخلص من الآلام بعد فترة) ، ومرتبة ثانية (البقاء فى العذاب إلى الأبد) . والمرتبة الأولى تعد أقل ألماً بطبيعة الحال من المرتبة الثانية التى تعد أقسى وأشد منها عذاباً[١] .

الحالة الثانية

تعد هذه الحالة ، غير الحالة الأولى تماماً ، إنها حالة من عرف واجب الوجود . وأقبل بكل طاقته عليه والتزم بالتفكير فى جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه فى حياته حتى موت جسده . إنه إذا فارق البدن بقى فى لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم . لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ، إذ أن الكدر والشوائب يكونان بسبب القوة الجسمانية وغيرها من الأمور الحسية التى تسبب له بالإضافة إلى ذلك . الآلام والشرور والعوائق فى سبيل معرفة واجب الوجود ، وهو فى الموت يكون قد فقد هذه القوة الجسمانية ، وبالتالى لا توجد أمامه عوائق[٢] .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٢ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٢ .

الحالة الثالثة :

إذا كانت الحالة الأولى تعبر عن حال من يعرف واجب الجود . ولكنه أعرض عنه . والحالة الثانية تعبر عن حال من عرف واجب الوجود والتزم بالتفكير فيه . فإن الحالة الثالثة . لا تعبر عن حالة معرفة ، بل هي على العكس من ذلك ، تعبر عن حالة عدم معرفة .

إنها حالة من لم يتعرف قط على الموجود الواجب الوجود ، ولا اتصل به ولا سمع عنه . فهذا الفرد إذا فارقت نفسه بدنه ، فإنه لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم بفقده ، لأنه لم يعرفه أساساً[1] .

يقول ابن طفيل : إن جميع القوى الجسمانية تبطل ببطلان الجسم فلا تشتاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ولا تحن إليها ، ولا تتألم بفقدها . وهذه حال البهائم غير الناطقة . سواء كانت في صورة الإنسان أو لم تكن[2] .

هذا ما نجده عند فيلسوفنا ابن طفيل متعلقاً بموضوع الخلود ولا شك أنه حلل تحليلاً دقيقاً جوانب كثيرة من تلك الجوانب التي لابد أن يتعرض لها كل دارس لموضوع الخلود ، وأبرز تلك الجوانب التي اهتم بها فيلسوفنا وأكثرها طرافة ، ذلك الجانب الذي يتمثل في تحليله لتلك الحالات الثلاث ، حالتان تترتبان على معرفة واجب الوجود ، وإن كان مصير من يمثل الحالة الأولى (الإعراض عن الله بعد معرفته) ، يختلف عن مصير من يمثل الحالة الثانية (الالتزام بمعرفة الله طوال الحياة) وحالة ثالثة تعبر كما قلنا عن عدم المعرفة .

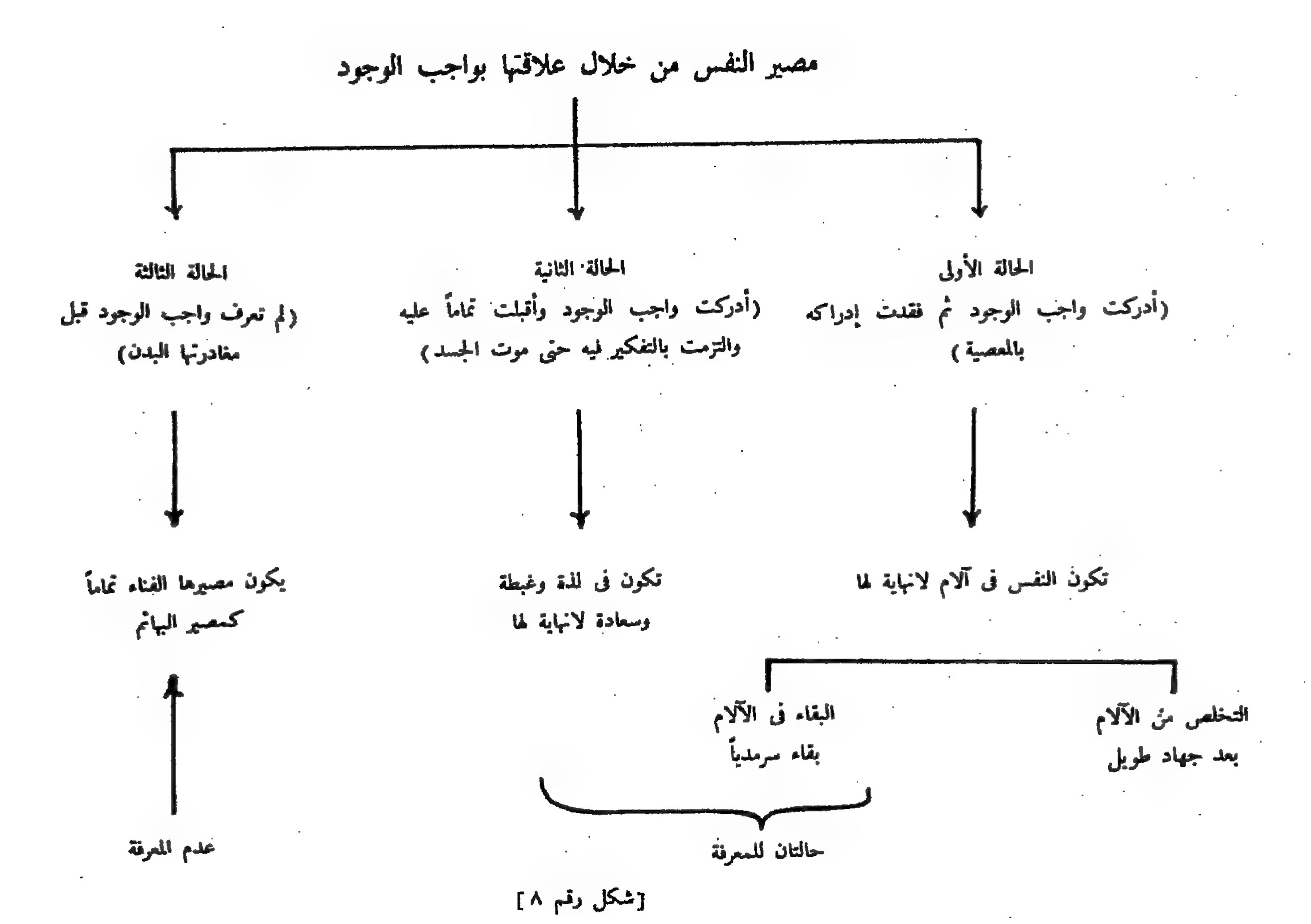
والواقع أن ما يقوله ابن طفيل عن هذه الحالة الثالثة . قد يؤدي إلى الكثير من التساؤلات حول هذه الأنفس الجاهلة ، تماماً كما نجد هذه التساؤلات والإشكالات بالنسبة لفيلسوف مشرقي كبير ، وهو الفارابي .

ولكننا نستطيع القول بأن النصوص التي نجدها في قصة ابن طفيل الفلسفية ، لاتؤدي بصفة حاسمة إلى القطع بفناء هذه النفوس ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن المقدمات الخاصة بالخلود على النحو الذي يقول بها ابن طفيل ، إذا كانت تؤدي إلى إثبات الخلود فيما يرى فيلسوفنا بالنسبة للحالة الأولى والحالة الثانية ، فإن هذه المقدمات لا تؤدي بصفة قطعية إلى القول بفناء النفوس بالنسبة للحالة أو المرتبة الثالثة ، مرتبة عدم المعرفة .

وإذا أردنا أن نضع رأي ابن طفيل داخل اتجاه من الاتجاهات الخمسة التي أشرنا إليها في بداية

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠١ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠١ - ١٠٢ .



مصير النفس من خلال علاقتها بواجب الوجود
الحالة الأولى
(أدركت واجب الوجود ثم فقدت إدراكه بالمعصية)
الحالة الثانية
(أدركت واجب الوجود وأقبلت تماماً عليه والتزمت بالتفكير فيه حتى موت الجسد)
الحالة الثالثة
(لم تعرف واجب الوجود قبل مغادرتها البدن)
تكون النفس فى آلام لانهاية لها
تكون فى لذة وغبطة وسعادة لانهاية لها
يكون مصيرها الفناء تماماً كمصير البهائم
التخلص من الآلام بعد جهاد طويل
البقاء فى الآلام بقاء سرمدياً
حالتان للمعرفة
عدم المعرفة

[شكل رقم ٨]

دراستنا لهذه المشكلة الميتافيزيقية ، قلنا إن رأى ابن طفيل – فيما نرى من جانبنا – يعد داخلا معبراً عن الاتجاه القائل بأن الخلود يتمثل أساساً في الخلود النفساني لا الجسماني .

إننا لا نجد له نصا يؤدى إلى إنكار الخلود . فإذن هو بعيد عن الاتجاه المادى . ونجد له رأياً محدداً فهو إذن بعيد عن موقف الشكاك . وإذا كان قد ربط الخلود بالمعرفة ، بل أقامه على أساس المعرفة ، فإن هذا يتناسب مع القول بالخلود النفساني لا الجسماني .

الفصل الخامس

التوفيق بين الفلسفة والدين

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- الأسباب التي دفعت ابن طفيل إلى التوفيق بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين)
- مدى اهتمام ابن طفيل بالتوفيق بين المجالين (مجال الفلسفة ومجال الدين)
- استفادته من فلاسفة المشرق الذين سبقوه ومفكرى المغرب العربى .
- حى بن يقظان يعبر عن اتجاه الفيلسوف
- أبسال يعبر عن رجل الدين الذى يلتزم بالتأويل
- سلامان يعبر عن الفقيه الذى يبتعد عن التأويل .
- الجمهور يعبر عن الإيمان عن طريق التقليد .

«والفقيه يتشبه بالمتعقل ، وإنما يختلفان فى مبادئ الرأى التى يستعملانها فى استنباط الرأى الصواب فى العملية الجزئية . وذلك أن الفقيه إنما يستعمل المبادئ مقدمات مأخوذة منقولة عن واضع الملة فى العملية الجزئية ، والمتعقل يستعمل المبادئ مقدمات مشهورة عند الجميع ومقدمات حصلت له بالتجربة .

فلذلك صار الفقيه من الخواص بالإضافة إلى ملة ما محدودة ، والمتعقل من الخاصة بالإضافة إلى الجميع . فالخواص على الإطلاق إذن هم الفلاسفة ، الذين هم فلاسفة بإطلاق . وسائر من يعد من الخواص إنما يعد منهم لأن فيهم شيئاً من الفلاسفة» .

[الفارابى : كتاب الحروف ص ١٣٣]

التوفيق بين الفلسفة والدين

أولاً : تمهيد : مدى اهتمام ابن طفيل بالتوفيق واستفادته من السابقين عليه :

كان لزاماً على فيلسوفنا ابن طفيل أن يعرض لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، شأنه فى ذلك شأن كثير من مفكرى وفلاسفة العرب .

فالدارس للكتب التى تركها لنا هؤلاء المفكرون والفلاسفة ، يجد أنهم بوجه عام ، قد اهتموا بالبحث فى هذا الموضوع ، سواء من حيث التوفيق بصورته العامة ، بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين ، أو من حيث المشكلات نفسها ، بمعنى التقريب بين ما يذهبون إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان ، وبين ما أخبرنا به الدين .

ويمكن القول بأن هناك أسباباً عامة وأسباباً خاصة ، دفعت هؤلاء الفلاسفة إلى التوفيق بين المجالين ، ونعنى بالأسباب العامة تلك الأسباب التى إذا كانت دافعة لفيلسوف ما من الفلاسفة إلى القيام بالتوفيق ، فإنها تكون دافعة أيضاً للآخر للقيام بالتوفيق . ومن أمثلة هذه الأسباب العامة التزام هؤلاء المفكرين بالدفاع عن الفلسفة وضرورة الاشتغال بها ، بالإضافة إلى أنهم وجدوا الكثير من الآيات القرآنية التى تحثهم على النظر والتأمل فى الكون ومن هنا لا يكون الدين عقبة فى سبيل الفلسفة والتفلسف لأنه فتح الطريق أمامهم لإنشاء بناء للفلسفة الدينية .

وإذا كانت هذه تعد أسباباً عامة . فإن الأسباب الخاصة تعنى أنها إذا دفعت فيلسوفاً من الفلاسفة إلى التوفيق ، فإنها قد لا تكون وراء قيام فيلسوف آخر بالتوفيق ، إذ إنها أقرب ما تكون إلى الأسباب التاريخية ، الخاصة بالعصر والبيئة التى نشأ فيها فيلسوف دون آخر من الفلاسفة .

فإذا قلنا على سبيل المثال ، بأن من أسباب قيام ابن رشد بالتوفيق ، هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة ، فإن هذا يعد سبباً خاصا ، إذ لا يمكن بطبيعة الحال القول بذلك بالنسبة للكندى أو الفارابى ، فالبيئة غير البيئة ، والعصر غير العصر .

ونود أن نؤكد من جانبنا قبل تحليلنا لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة أو بيان مدى اتفاق العقل والشرع عند فيلسوفنا ابن طفيل . والكشف عن الأبعاد الميتافيزيقية فى هذا الموضوع ، على ما سبق أن أشرنا إليه فى بداية دراستنا لمذهب ابن طفيل وهو أن المقصد الأساسى الذى سعى إليه ابن طفيل من

قصته الفلسفية لم يكن التوفيق بين الدين والفلسفة . صحيح أن ابن طفيل – كما سنرى – من خلال شخصيات حى وأبسال وسلامان قد سعى إلى التوفيق . وصحيح أن ابن طفيل – كما سبق أن بينا – قد سعى إلى التقريب بطريق غير مباشر بين الجانب الفلسفى والجانب الدينى . كما يبدو ذلك فى دراسته لمشكلات ميتافيزيقية كمشكلة حدوث العالم وقدمه ، وأدلة وجود الله وغيرهما من مشكلات . ولكن فرق وفرق كبير بين أن يسعى الفيلسوف إلى التوفيق بصورة أو بأخرى ، وبين القول بأن الغرض الرئيسى والأساسى الذى سعى إليه ابن طفيل من وراء وضع قصته الفلسفية هو التوفيق .

إن قصة حى بن يقظان كأى كتاب يتركه لنا الفيلسوف ويعرض لنا فيه مذهبه الفلسفى بطريقة شاملة ، مذهبه فى الطبيعة ومذهبه فيما بعد الطبيعة ، إلى آخر هذه المجالات . ولكن أن نقول بأن الهدف الأساسى من هذه القصة هو التوفيق ، فإن هذا نعتبره من جانبنا بعداً عن الواقع إلى حد كبير . إننا إذا قلنا بأن موضوع التوفيق كان يتبلور حول شخصيات ثلاث ، فإن ابن طفيل لم يتكلم عن هذا المجال إلا فى آخر قصته الفلسفية وفى قليل من الصفحات ، بينما نجده يتحدث فى عشرات الصفحات من قصته الفلسفية عن المادة والصورة والنفس والله وكيفية تطور حى من المادة إلى العقل ، من المحسوس إلى اللامحسوس . فكيف إذن يقال إن الغرض الأساسى من قصته هو التوفيق . وهل إذا بحث الكندى فى موضوع التوفيق . فى بعض صفحات من كتبه ، هل نقول إن الغرض الأساسى من فلسفة الكندى هو التوفيق هل إذا ترك لنا ابن رشد كتاباً هو فصل المقال يعالج فيه موضوع التوفيق : هل نقول إن الغرض الرئيسى من فلسفة ابن رشد ، هو التوفيق . إن موضوع التوفيق عند أى فيلسوف يبحثه يمثل بعداً واحداً من أبعاد كثيرة متعددة يبحث فيها الفيلسوف ، وهذه الأبعاد تمثل النسق الفلسفى عند هذا الفيلسوف أو ذاك .

معنى هذا أننا إذا كنا نجد فريقاً من الدارسين قد ذهب إلى أن الهدف الأساسى أو الغرض الرئيسى من وضع ابن طفيل لقصته الفلسفية ، هو التوفيق ، فإننا نقول لهم لكم رأيكم ولنا رأينا . إننا نختلف مع هؤلاء الباحثين فى رأيهم الذى ذهبوا إليه قلباً وقالباً .

بعد هذا نود أن نشير إلى أن الدارس لقصة حى بن يقظان ، وخاصة فى المواضع التى حاول فيها فيلسوفنا ، التوفيق بين المجال الفلسفى والمجال الدينى ، يلاحظ أنه كان مستفيداً فى مجال التوفيق من بعض الفلاسفة الذين سبقوه ، كما يوجد نوع من التقارب بين رأيه وآراء فلاسفة آخرين . فإذا كان ابن طفيل قد استفاد من المحاولات السابقة عليه بصورة أو بأخرى ، فإن بعض أفكاره قد وجدت صداها لدى ابن رشد على سبيل الخصوص ، إذ إنه هو الآخر قد استفاد من بعض المحاولات التى سبقته ومن هذه المحاولات ، محاولة ابن طفيل .

إن ابن طفيل – شأنه فى ذلك شأن أى فيلسوف آخر – لم يبدأ من فراغ ، بل إنه كان مطلعاً فى أغلب الظن على الكثير من الآراء التى سبقته ، إما بطريقة مباشرة ، أى من خلال كتب الفيلسوف نفسه . أو بطريقة غير مباشرة . أى من خلال ما ذكره المؤرخون والمفكرون عن هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين سبقوه . وقد سبق أن بينا حين عرض موقف ابن طفيل النقدى تجاه بعض الفلاسفة الذين سبقوه . أنه كان مطلعاً على كثير من الآراء التى قال بها هؤلاء الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا . ونريد أن نقف وقفة قصيرة عند بعض الأفكار الرئيسية التى نجدها عند فلاسفة ومفكرين سبقوه فى مجال التوفيق . ولا نقصد من ذلك أنه كان بالضرورة مطلعاً على آراء كل هؤلاء المفكرين والفلاسفة ، بل قصدنا أن يدرك الدارس بعد تحليل محاولة ابن طفيل : مدى التقارب أو التباعد بين آرائهم وآراء فيلسوفنا ابن طفيل .

فالكندى قد دافع عن الفلسفة والاشتغال بها . وبين لنا أن مقصد الفيلسوف نظريا وعمليا يعد مقصداً مشروعا لأنه يسعى إلى الحق (الجانب النظرى) ويسعى إلى العمل به (الجانب العملى) . كما بين لنا أن من واجبنا شكر الفلاسفة لاذمهم [1] . ومن واجبنا أيضاً البحث عن الحقيقة كحقيقة . أى بصرف النظر عن مصدرها ، وسواء جاءت إلينا من بلاد اليونان أو من بلاد العرب ، بالإضافة إلى أنه حاول التقريب بين مايصل إليه الفيلسوف عن طريق العقل والاكتساب والتحصيل ، وبين مايصل إليه النبى عن طريق الوحى . وإذا كنا نجد خلافاً بينهما . فإن الخلاف هو فى المصدر وليس فى الآراء .

وحاول الفارابى أيضاً من خلال كثير من كتبه كآراء أهل المدينة الفاضلة ، وكتاب الحروف . التوفيق بين المجالين . وقد ظهر هذا التوفيق فى آراء كثيرة قال بها فى مجال دراسته للنبوة والتفرقة بين العامة والخاصة والعلم الإلهى وصلة الله بالعالم إلى آخر هذه المشكلات التى تعد فى جوهرها مشكلات ميتافيزيقية ، والتى بحث فيها الفارابى وقدم لنا فيها رأياً كان يعبر من بعض زواياه وأبعاده عن المزج بين الجانب الدينى والجانب الفلسفى .

كما حاول إخوان الصفا فى المشرق العربى ، التوفيق بين بعض الجوانب الدينية والجوانب الفلسفية إننا إذا كنا نجد هدفاً سياسياً سعوا إليه من وضعهم للرسائل التى تركوها ، فإننا نجد أيضاً هدفاً دينيا يتمثل من بعض جوانبه ، فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، تارة والتوفيق بين الأديان المتعددة تارة أخرى .

---

(١) يقول الكندى فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى : «ينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلاً عمن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق . فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقية التى بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ، فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر ، إلى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك» (ص ١٠٢ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة) . وانظر أيضاً كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق من ص ٢٨ إلى ص ٣٩ .

إن حديثهم عن الصفات الإلهية وكيفية صدور الموجودات عن الله تعالى وغيرهما من مشكلات يبين لنا كيف حاولوا التوفيق بين المجالين .

وما يقال عن الكندى والفارابى وإخوان الصفا ، من حيث محاولة كل منهم التوفيق ، يقال عن ابن سينا ، فيلسوف المشرق العربى . إن الدارس لكتبه كالشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات . يجد من جانبه محاولة للتوفيق . صحيح أنه لا يخصص مبحثاً مستقلا لدراسة هذا الموضوع ، ولكن التوفيق قد ظهر عنده من خلال تحليله لبعض المشكلات الفلسفية ومنها مشكلة العلم الإلهى ومشكلة النبوة ومشكلة الخلود .

ونجد أيضاً عند مسكويه أحد مفكرى بلاد المشرق العربى ، والذى اهتم بمجال الأخلاق اهتماماً كبيراً ، محاولة من جانبه للتوفيق بين الدين والفلسفة ، وذلك عن طريق بيانه حاجة الناس إلى الأنبياء ، وتقريبه بين الحقائق التى يصل إليها النبى ، والحقائق التى يصل إليها الفيلسوف ، برغم أن الطريق أو المصدر عند النبى يختلف عن الطريق أو المصدر عند الفيلسوف .

كما بين لنا مسكويه كيف يقدم الفلاسفة أكثر من دليل على وجود الله ، ويثبتون خلود النفس وسعادتها أو شقاءها فى العالم الآخر ، وكل هذه جوانب يدعو إليها النبى اعتماداً على الوحى[1] .

بل إننا إذا انتقلنا من المشرق العربى إلى المغرب العربى ، فإننا لا نعدم وجود مفكرين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة .

إننا إذا كنا نجد فى بلاد الأندلس مفكرين يمثلون المدرسة الأفلاطونية المحدثة كابن مسره ومدرسته على سبيل المثال ، فإننا نجد مفكرين يمثلون الاتجاه المشائى الأرسطى ، ومنهم من حاول التوفيق بين الجانب الدينى والجانب الفلسفى ، وإن كان هذا التوفيق قد ظهر عند بعضهم بصورة غير مباشرة .

فالبطليوسى على سبيل المثال والذى كان معاصراً لفيلسوفنا ابن باجه ، أول فلاسفة المغرب العربى ، قد أشار إلى موضوع التوفيق بصورة أو بأخرى من خلال دراسته لكثير من المشكلات الفلسفية كخلود النفس وكيفية وجود العالم عن الله ، وأيضاً فى دفاعه عن قدامى الفلاسفة[2] ، وكل ذلك يظهر فى كتابه « الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة » .

كانت توجد إذن محاولات للتوفيق سابقة لمحاولة ابن طفيل ، سواء قام بهذه المحاولات فلاسفة ومفكرون فى المشرق العربى ، أو قام بها مفكرون عاشوا فى البلاد التى عاش فيها فيلسوفنا ، بلاد المغرب العربى .

---

(١) مسكويه : الفوز الأصغر من ص ٦٠ إلى ص ٩٨ فى مواضع متفرقة .

(٢) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٣٤ – ٣٣٥ من الترجمة العربية .

وإذا قارن الدارس بين محاولات هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الذين أشرنا إليهم ، وبين آراء ابن طفيل فى مجال التوفيق ، سيجد أن ابن طفيل قد استفاد من بعض الأفكار التى قال بها هؤلاء المفكرون . وإن كان قد استطاع أن يقدم لنا محاولة لا تعدم الكثير من أوجه الأصالة والدقة . بحيث تعد من بعض جوانبها محاولة فريدة .

ثانياً : محاولة ابن طفيل :

لننتقل الآن إلى تحليل محاولة ابن طفيل فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة . تلك المحاولة التى نجدها فى الصفحات الأخيرة من قصة «حى بن يقظان» .

لقد أراد ابن طفيل أن يبين لنا أن ما توصل إليه «حى بن يقظان» بمفرده عن طريق التفكير والتأمل فى جزيرته التى عاش فيها بمفرده متوحداً . لا يخالف الدين . كما أراد أن يبين لنا الفرق بين الطريق الذى يعتمد على التأويل والتأمل فى المعانى الروحانية . والطريق الذى يلتزم بالاعتماد على ظاهر الآيات .

ولكى يبين لنا ابن طفيل ، هذه الجوانب . نجده يتخيل وجود جزيرة قريبة من الجزيرة التى نشأ بها حى بن يقظان ، انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين .

وكانت هذه الملة تعتمد فيما تعتمد على الأمثال المضروبة التى تعطى خيالات تلك الأشياء لتقريب المعنى إلى الجمهور ، ومازالت تلك الملة تنتشر وتقوى حتى حمل ملك هذه الجزيرة ، الناس على الالتزام بها .

فى هذه الجزيرة نشأ فتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير ، أحدهما يسمى أبسالاً ، والآخر يدعى بسلامان ، وقد قبلا تلك الملة والتزما بجميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها ، واتفق الاثنان على ذلك[1] .

ويذكر ابن طفيل أن كلاً من أبسال وسلامان ، كانا يتفقهان أحياناً فى الألفاظ التى وردت فى الشريعة والخاصة بصفات الله تعالى وملائكته وعلى أى صورة سيكون الخلود والثواب والعقاب .

بيد أنه كان يوجد خلاف بين كل من أبسال وسلامان فيما يتعلق بالتأويل . وذلك برغم اتفاقهما معاً على الالتزام بهذا الدين .

إن أبسال كان أشد تمسكاً بالتأويل ومنقباً عن المعنى الباطنى لا الظاهرى وباحثاً عن المعانى الروحانية ، وذلك على العكس من سلامان ، الذى كان أكثر احتفاظا وتمسكاً بالظاهر ، ومبتعداً

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢١ .

بذلك عن التأويل والتأمل . وكلاهما مجد فى الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى[١] .

ولما كانت هناك أقوال فى الشريعة تحمل على العزلة والانفراد ، وكيف أن الفوز والنجاة يرتبطان بهما ، وأقوال أخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة ، فإننا نجد أبسال متعلقاً بطلب العزلة لما كان فى طباعه من التمسك بالتفكير والتأمل فى معانى الأشياء ، وانفراده يساعده على ذلك .

أما سلامان فكان متعلقاً بالجماعة . لأنه كان بطبعه بعيداً عن التأمل والتفكير . وملازمته للجماعة تبعد عنه الشكوك والظنون[٢] .

ومعنى هذا أن أبسال يمثل رجل الدين الملتزم بالتأويل والتعمق فى المعانى الروحانية . أما سلامان فكان يمثل الفقيه الذى يبتعد عن التأويل ، متمسكاً بذلك بالمعنى الظاهرى .

وكان هذا الاختلاف فى الرأى أو الاتجاه بين كل من أبسال وسلامان سبب افتراقهما . وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التى نشأ بها «حى بن يقظان» وعن هوائها المعتدل وخصب أرضها . وكيف أن الانفراد يتناسب وميله للتفكير والتأمل . فصمم على الرحيل إليها واعتزال الناس طوال ما بقى له من العمر . وقد تم رحيله إليها تاركاً صاحبه سلامان .

ظل أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله ويعظمه ويقدسه ويفكر فى أسمائه الحسنى وصفاته ، دون أن يشغله عن ذلك شاغل . وقد ظل على تلك الحال مدة وهو فى أتم غبطة وسعادة ، وأعظم أنس بمناجاة ربه . وخاصة أنه كان كل يوم يشاهد من الألطاف الإلهية ما ييسر له معيشته ، وهذا مما يثبت يقينه ويقوى اعتقاده بالله تعالى .

هذا ما كان يفعله أبسال فى تلك الجزيرة التى رحل إليها مصادفة دون أن يعلم بوجود «حى» بها . ولكن ماذا كان يفعله «حى» بتلك الجزيرة فى تلك الفترة وكيف التقى أبسال به ؟ .

يبين لنا ابن طفيل أن «حى بن يقظان» كان فى تلك المدة شديد الاستغراق فى مقاماته الكريمة ، وكان لا يترك المغارة التى يعيش فيها إلا مرة فى الأسبوع لتناول غذائه ، ولذلك لم يعثر عليه أبسال أول وهلة ، بل كان يطوف بأرجاء الجزيرة ولا يرى أحداً من الآدميين ولا أثراً يدل على وجود أناس ، وكان يُسر بذلك ، إذ إن ذلك يتفق والعزلة والانفراد ، حتى خرج «حى» يوماً للبحث عن غذاء له ، وحينئذ أبصر كل منهما الآخر .

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٢٢ .

وأيضاً : S. Munk : Melanges de philosophie Juive et Arabe p. 414.

S. Munk : Ibn Tofail : Article dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Ad. Frank p. 1738 — 1740.

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢٢ — ١٢٣

لم يشك أبسال فى أن «حيا» من عباد الله المنقطعين للعبادة والعزلة ، وقد طلب المقام بتلك الجزيرة كما فعل هو.

هذا ما كان يرجحه أبسال . أما حى فلم يدر شيئاً عن أبسال ، إذ إنه لم يكن قد رأى آدميا فى جزيرته قبل ذلك . إنه لم يصادف إلا الحيوانات الموجودة فى الجزيرة ، وصورة أبسال تختلف عن صورة الحيوانات التى يشاهدها فى الجزيرة .

وقد ولى أبسال منه هارباً ، حتى لا يشغله ذلك عن تأمله وانقطاعه للعبادة ، ولكن «حيا» أخذ فى اقتفاء أثره بدافع البحث عن حقائق الأشياء وحب الاستطلاع . وقد اقترب منه بعد ذلك ، وقد أخذ فى الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء ، فسمع «حى» صوتا حسناً ، وحروفاً منظمة لم يعهد مثلها من صنوف الحيوانات ، ووجد أن شكله وتخطيطه يشبهان شكله ، وأن الغطاء الذى يرتديه أبسال ، ليس جلداً طبيعيا كما ظن قبل ذلك ، وإنما هو رداء مثل ردائه .

وقد حرص «حى» بدافع حب الاستطلاع أن يرى ما عند أبسال ، والسبب الذى يؤدى به إلى البكاء . والتضرع إلى الله ، وبعد محاولات من جانبه التى به واطمأن كل منهما للآخر ، إذ تأكد أبسال برغم أصوات «حى» التى تشبه أصوات الحيوانات ، أنه لا يريد به سوءاً ، ولكنهما كانا لا يتفاهمان نظراً لأن «حياً» لم يتعلم إلا لغة الحيوانات .

بيد أن أبسال شرع بعد ذلك فى تعليمه الكلام تدريجيا بأن كان يشير إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها . ويكرر ذلك عليه ، ويحمله على النطق ، فينطق بها ، قارناً النطق بالإشارة . وهكذا أخذ فى تعليمه ، حتى تعلم «حى» الأسماء كلها فى أقرب مدة[1] .

أصبح التفاهم بينهما بعد ذلك ممكناً . فأخذ أبسال «حيًّا» عن شأنه وكيف وصل إلى تلك الجزيرة ، وعرف منه أنه لا يدرى لنفسه ابتداء ولا أبا ولا أماً أكثر من الظبية التى قامت بتربيته ، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول[2] .

وعندما سمع أبسال من حى بن يقظان ، وصف تلك الحقائق والذوات التى تعد مفارقة للعالم المحسوس ، والعارفة بالذات الإلهية ، ووصف ذات الحق تعالى ، لم يشك فى أن جميع الأشياء التى جاءت فى شريعته والتى تتعلق بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار . إنما هى أمثلة لهذه التى شاهدها حى بن يقظان ، وعندئذ تطابق عنده المعقول (التفكير النظرى) والمنقول

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢٤ — ١٢٥ وأيضاً :

H. Corbin: Histoire de la philosophie Islamique p. 329— 330.

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢٥ — ١٢٦ .

(الجانب الديني) ، وأصبحت طرق التأويل قريبة بالنسبة له ، وتبين له كل مشكل في الشرع وانفتح له كل مغلق وغامض في الشرع وصار من أولي الألباب . وعند ذلك نظر إلى «حي بن يقظان» نظرة تعظيم واحترام وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والتزم بخدمته والاقتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته قبل أن يصل إلى تلك الجزيرة التي قابل فيها «حي بن يقظان»[1] .

لقد أخذ حي ذلك يسأل أبسال عن أمره ، فوصف له أبسال شأن الجزيرة التي قدم منها وكيف كانت أحوال الناس فيها قبل وصول الدين إليهم ، وكيف هي الآن بعد وصول الدين إليها . ووصف له أيضاً جميع ما ورد في الشريعة من أمور تتعلق بوصف العالم الإلهي ، والجنة والنار والبعث والحساب والميزان . ففهم «حي» هذه الأمور كلها ولم ير فيها شيئاً يخالف ما توصل إليه عن طريق مشاهداته وتفكيره ، وعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به ، محق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه ، فآمن به وصدقه وشهد برسالته .

وسأل «حي» بعد ذلك عن الفرائض والعبادات ، فوصف أبسال له الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك من الأعمال الظاهرة ، وقد تلقى حي ذلك كله والتزم به وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائله . غير أنه كان يتعجب من أمرين ولا يدري وجه الحكمة فيهما :

(أ) لم ضرب الرسول الأمثال للناس في كثير مما وصف به أمر العالم الإلهي وأضرب عن المكاشفة ، حتى وقع الناس في التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب .

(ب) لم اقتصر على هذه الفرائض والعبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل ، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والابتعاد عن الحق ؟

وكان رأي «حي» هو ألا يتناول أحد شيئاً من الطعام إلا أقل القليل ، وأما الأموال فلم يكن لها معنى عنده[2] .

لقد كان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال كالزكاة وتشعبها والربا والعقوبات ، يرى في ذلك كله تطويلاً ويبدي دهشته لذلك كله . إذ إنه كان يعتقد أن الناس كلهم يتمتعون بفطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة ، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٢٦ وأيضاً :

E. Brehier : La philosophie du Moyen Age p. 224 — 225.

(٢) حي بن يقظان ص ١٢٦ — ١٢٧ .

العزم ، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً .

لقد إشتد إشفاق حي بن يقظان على الناس وطمع أن تتم نجاتهم على يديه ، وأراد أن يصل إليهم لكي يبين لهم ما يعتقد به ويكشف لهم عن الحقيقة . وتحدث مع أبسال في ذلك وأصر على الوصول إليهم في الجزيرة التي يعيشون فيها ، برغم أنه علم من أبسال ما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله . وطمع أبسال أن يهدى الله على يديه طائفة من معارفه المريدين . وقد رحلا إلى الجزيرة التي جاء منها أبسال عن طريق سفينة في البحر تصادف أن ضلت مسلكها ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحل الجزيرة التي يقيم بها حي .

لقد دخلا جزيرة أبسال واجتمع أصحاب أبسال به فعرفهم بحي بن يقظان ، وقد احترموه احتراماً كبيراً ، وعرفه أبسال أن هذه الطائفة من أصحابه هم أقرب إلى الفهم والذكاء من غيرهم من الناس . بحيث إذا عجز عن تعليمهم ، فإنه يكون بالتالي أكثر عجزا بالنسبة لعامة الجمهور الذين يعتبرون أقل منهم فهماً[1] .

لقد شرع حي في تعليمهم وأخذ في الترقي عن الظاهر قليلاً . حتى يبين لهم عن طريق التأويل ، أموراً غير الأمور التي يفهمونها ، وعندئذ أخذوا في الانقباض عنه والاشمئزاز من الأمور التي يحاول تعليمهم إياها وأصبحوا ساخطين عليه في قلوبهم ، وإن كانوا يتظاهرون بالرضا إكراماً له لأنه يعد غريباً بينهم ومراعاة لحق صديقه أبسال الذي كان يعيش معهم قبل رحيله إلى جزيرة حي[2] .

لقد حاول «حي» مراراً وتكراراً أن يبين لهم الحق سرا وجهاراً ، ولكنهم كانوا ينفرون منه ويبتعدون عنه ، فيئس من إصلاحهم وفقد الأمل في صلاحهم لقلة قبولهم ونقص فهمهم .

يقول ابن طفيل[3] : لقد تصفح «حي» طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلههم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً . وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) .

والواقع أن حيًّا قد رأى بعد محاولاته هذه مع أهل تلك الجزيرة ، أنهم لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا . وتأكد له على وجه اليقين أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة غير ممكنة ، وأن تكليفهم من العمل

(١) حي بن يقظان ص ١٢٧ وأيضاً :
H. Corbin : Histoire de la philosophie Islamique p. 331 — 332.

(٢) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ١٢٨ وأيضاً :
[O']leary: Arabic thought: and its place in history p. 251.

(٣) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ١٢٨ — ١٢٩ .

فوق هذا القدر لا يتفق . وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو فى حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه .

ويبين لنا ابن طفيل على لسان حى أنه لا يفوز بالسعادة الأخروية إلا القليل النادر . وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هى المأوى .

ولا يخفى علينا ابن طفيل يأسه بالنسبة لمسلك أكثر الناس وكيف أن أعمالهم يسودها الجانب الحسى .

يقول ابن طفيل : «أى تعب أعظم وشقاوة أطم . ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى ، لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلتمس بها تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة . إما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين أو يدافع عن رقبته وهى كلها ظلمات بعضها فوق بعض فى بحر لجى»[١]

لقد أدرك «حى» أحوال الناس وكيف أن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق . ومن هنا فإن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ، ووردت به الشريعة ، ولا يمكن غير ذلك . ولا يحتمل المزيد عليه . فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له[٢] .

وفى نهاية محاولاته مع الجمهور ، نجده يتجه إلى سلامان وأصحابه معتذراً عما تكلم به معهم ، وقد عرَّفهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بعدة وصايا منها :

(ا) التمسك بما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة .

(ب) قلة الخوض فيما لا يعنيهم .

(جـ) الإيمان بالمتشابهات والتسليم بها والإعراض عن البدع والأهواء .

(د) الاقتداء بالسلف الصالح وترك الأمور المحدثة .

(هـ) تجنب ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا[٣] .

لقد ودع حى بن يقظان ، سلامان وأصحابه واتجه هو وصاحبه أبسال إلى جزيرتهما ، وطلب «حى» مقامه الكريم ، واقتدى به أبسال الذى كان يتمسك – كما قلنا – بالتأمل فى المعانى الروحية للدين وعدم الوقوف عند الظاهر . وقد أخذ كل منهما فى عبادة الله تعالى بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين[٤] .

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٢٩ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٢٩ .

(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٣٠ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٣٠ .

هذا ما نجده فى قصة حى بن يقظان متعلقاً بمحاولة ابن طفيل التوفيق بين الدين والفلسفة وقد فرّق خلالها بين مسلك الفيلسوف الذى يؤمن إلى حد كبير عن طريق التفكير العقلى النظرى المجرد ، أى المسلك البرهانى .

نقول إلى حد كبير ، نظراً لأننا لا نعدم حديثاً من جانب ابن طفيل فى أثناء تحليله لهذا المسلك ، عن الاتصال والكشف ، وإن كان اتصالاً نظرياً عقلياً ، وليس اتصالاً يقوم الذوق والوجد والمشاهدة القلبية .

لقد فرق حى بن يقظان كما قلنا بين هذا المسلك ، مسلك الفيلسوف ، وبين مسلك رجل الدين الذى يتخذ التأويل منهجاً له ويتعمق فى المعانى الروحانية ، ومسلكه برغم اختلاف المصدر ، يعد قريباً من مسلك الفيلسوف ، ومسلك ثالث هو مسلك الفقيه الذى يبتعد – على العكس من المسلك السابق – عن التأويل ، أى يكون متمسكاً بالظاهر ، أما المسلك الأخير ، أى المسلك الرابع ، فهو مسلك هؤلاء الناس الذين حاول حى أن يبين لهم حقائق الأشياء ، ولم يوفق فى ذلك ، نظراً لما هم عليه من التعلق بالجوانب الحسية ، ومن هنا نجدهم يؤمنون عن طريق التقليد [راجع شكل رقم ٩] .

ونود أن نشير إلى أن الغزالى فى معرض حديثه عن مراتب الإيمان ، قد بين لنا أن هذا الطريق ، طريق التقليد يعد أقل مراتب الإيمان ، إذا قارنا هذه المرتبة بمرتبة علماء الكلام ومرتبة الصوفية .

كما فرق لنا ابن رشد بعد ذلك بين المسلك الإقناعى بالنسبة للعامة والمسلك الجدلى بالنسبة لعلماء الكلام ، والمسلك البرهانى بالنسبة للفيلسوف ، ولا شك أن محاولة ابن رشد – كما سبق أن أشرنا – تقوم من بعض زواياها على الاستفادة من المحاولة التى قام بها فيلسوفنا ابن طفيل .

أكثر من مسلك ، إذن نجد ابن طفيل يشير إليه . ويمكن القول بأن المسلك الأول يعد مسلك « حى »[1]

والمسلك الثانى هو مسلك أبسال ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنهما اتفقا فى كثير من الجوانب ، ورحلا معاً إلى الجزيرة التى كانا يقيمان فيها لكى يتفرغا للتأمل والعبادة ، تلك الجزيرة التى كان يقيم فيها حى بن يقظان بمفرده قبل أن يرحل إليها أبسال .

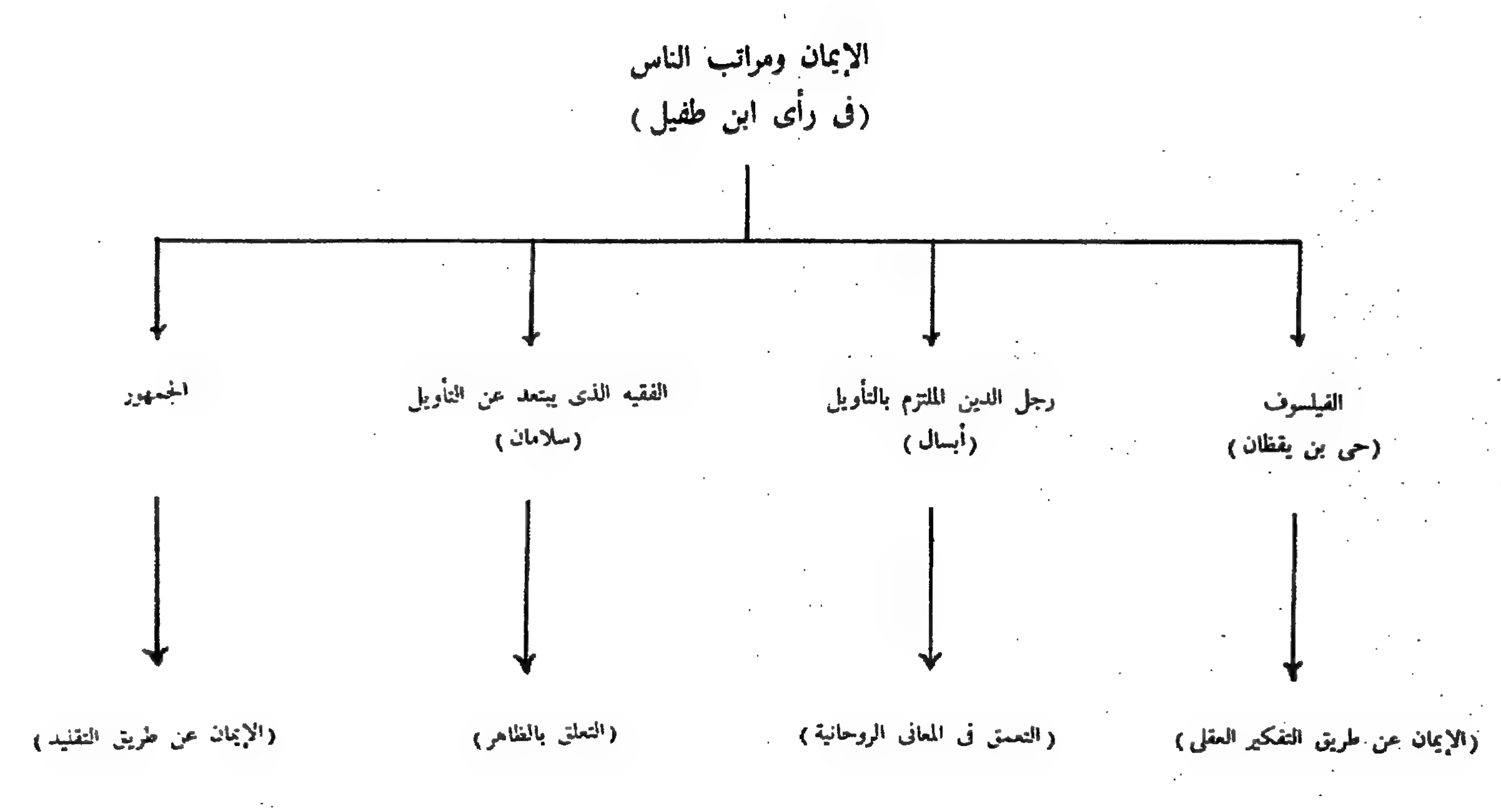
والمسلك الثالث هو مسلك سلامان ، إذ كان على العكس من صاحبه أبسال ، متعلقاً بالظاهر ومتمسكاً به ومبتعداً عن الاتجاه إلى التأويل لقد كان رجلا اجتماعيًّا يخالط الجماعة ولا شأن له بشئون الفكر النظرى المجرد ، ولم يكن بالتالى رجلاً يحب الغربة والتوحد ، تلك التى يهواها ويعشقها

(١) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٥٠ من الترجمة العربية .

الفيلسوف لأنها تساعده على التأمل .

أما المسلك الرابع فهو مسلك الجمهور ، كما سبق أن أشرنا .

ولا شك أن الدارس لأبعاد تلك المحاولة – بصرف النظر عن مدى صوابها أو خطئها – يدرك تمام الإدراك الجهد الكبير الذى قام به فيلسوفنا ابن طفيل فى تصوير هذا الجانب ، الذى يعد جانباً ميتافيزيقياً . ونعنى به جانب التوفيق ، كما يدرك مدى اطلاعه على كثير من المحاولات التى سبقته واستفادته منها بصورة أو بأخرى من صور التأثر والاستفادة .


الإيمان ومراتب الناس
(فى رأى ابن طفيل)
الفيلسوف
(حى بن يقظان)
رجل الدين الملتزم بالتأويل
(أبسال)
الفقيه الذى يبتعد عن التأويل
(سلامان)
الجمهور
(الإيمان عن طريق التفكير العقلى)
(التعمق فى المعانى الروحانية)
(التعلق بالظاهر)
(الإيمان عن طريق التقليد)

[شكل رقم ٩]

الباب الرابع

مشكلة الاتصال وأبعادها الميتافيزيقية

ويتضمن هذا القسم العناصر والموضوعات الآتية :

- تمهيد : مدى اهتمام ابن طفيل بالبحث فى هذه المشكلة .
- الأبعاد الميتافيزيقية لموضوع الاتصال .
- صلة هذه المشكلة بالمشكلات الفلسفية الأخرى التى بحث فيها ابن طفيل .
- أغراض ثلاثة لأفعال الإنسان وصلتها بالاتصال .
- التشبه بالحيوان غير الناطق .
- التشبه بالأجرام السماوية .
- التشبه بالموجود واجب الوجود .
- عدم إمكان التعبير عن حال الاتصال باللغة الحسية .
- حقيقة رأى ابن طفيل وابتعاده عن التصوف الذوقى العملى .
- خاتمة : مكانة ابن طفيل فى المدرسة الفلسفية الأندلسية .

تقديم

سنحاول فى هذا الباب إبراز الدلالات الميتافيزيقية للمشكلة التى بحث فيها ابن طفيل ، مشكلة الاتصال . تلك المشكلة التى بحث فيها كثير من فلاسفة العرب والصوفية أيضاً وقدموا حولها الكثير من الآراء التى إذا اتفقت تارة فإنها تختلف اختلافاً شديداً تارة أخرى .

سيتبين لنا مدى اختلاف رأى ابن طفيل فى هذا الموضوع عن الآراء التى قال بها الذين يقولون باتصال ذوق وجدانى قلبى وكيف أن هذا الاختلاف بينه وبينهم يعد اختلافاً جذريا ولا يسمح بإضفاء طابع صوفى على آراء فيلسوفنا الذى يقول باتصال يعد فى الواقع اتصالاً عقليا لا يخرج عن آراء ابن باجه قبله وابن رشد بعده وقد كانا برغم حديثهما ودراستهما لموضوع الاتصال ، بعيدين عن الاتجاه الصوفى .

«كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى وإذن فلا جسماني واحد سعيد ، وكل سعيد فهو روحاني صرف . إلا أنه كما يجب على الروحاني ، أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية ، لكن ليس لذاتها ، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية ، لكن لا لذاتها ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها . وبالجسمانية هو الإنسان موجود ، وبالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو إلهي فاضل» .

[ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٧٩]

مشكلة الاتصال وأبعادها الميتافيزيقية

أولاً : تمهيد : اهتمام ابن طفيل بالبحث فى هذه المشكلة :

انتهينا فى الباب الثانى من تحليل آراء ابن طفيل فى مجال الطبيعة (الفيزيقا) وكشفنا عن الأبعاد الميتافيزيقية فى آراء فيلسوفنا . إذ إنه -فيما نرى- قد نظر إلى كثير من المشكلات التى تدرس فى مجال الطبيعة من خلال منظور ميتافيزيقى إلى حد كبير .

وانتهينا فى الباب الثالث من دراسة آراء ابن طفيل فى مجال الميتافيزيقا سواء ما تعلق منها بمشكلة الحدوث والقدم أو التدليل على وجود الله أو بيان صفات الذات الإلهية وخلود النفس أو التوفيق بين الفلسفة والدين . إنها آراء ميتافيزيقية صرفة ، قلباً وقالباً .

ونريد أن نحلل فى هذا الباب من أبواب كتابنا ، موقف فيلسوفنا من موضوع الاتصال ، الذى تعد دراسته عند مفكرى الإسلام سواء من كان منهم داخلاً فى إطار الفلاسفة ، أو إطار الصوفية ، تعبيراً عن بعد ميتافيزيقى من جهة ، وبعد خاص بالمعرفة من جهة أخرى ، بل إن هذا البعد الثانى (البعد المعرفى) قد تلاشت كثير من معالمه وسط خضم الميتافيزيقا .

إنه لا يعد موضوعاً ميتافيزيقيا صرفاً . ولا يعد مجالاً معرفيا فحسب ، بل إن أكثر فلاسفة ومتصوفة الإسلام ، الذين بحثوا فى هذا الموضوع ، موضوع الاتصال والسعادة ، جعلوا بحثهم فى هذا الموضوع مزجاً بين الميتافيزيقا التى تبحث فى كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود ، وبين المعرفة ، معرفة الله تعالى وكيفية الوصول إليه .

ولا يخفى علينا أن البحث فى موضوع المعرفة ، إذا قصدنا بها المعرفة الإنسانية . فإن هذا الجانب يعد جانباً لا علاقة له بالميتافيزيقا إلى حد كبير ، إذ إنه مبحث خاص من مباحث الفلسفة . تماماً كما نقول بمبحث للوجود ومبحث للقيم .

أما إذا كان البحث فى المعرفة الإلهية ، وكيف يدرك الإنسان حقيقتها ، ويصل إلى معرفة الله ، حتى تتم له السعادة ، فإن هذا البحث لا يكون مقطوع الصلة بالمجال الميتافيزيقى لأنه يعبر عن أبعاد تعلو فوق المحسوسات الجزئية ، تلك الأبعاد التى تغوص فى أعماق ومحاور ميتافيزيقية ، سواء ارتضى المفكر لنفسه طريق الاتصال الصوفى ، أو عبر من خلال أفكاره عن اتصال يغلب عليه الجانب العقلى .

وإذا كان ابن طفيل قد بحث فى هذا الموضوع ، فإنه لم يكن أول فلاسفة العرب ولا آخرهم بالنسبة للبحث فى هذا المجال . إذ نجد كثيراً من فلاسفة العرب قد بحثوا فى هذا الموضوع وربطوه بموضوع السعادة بصورة أو بأخرى .

نجد هذا عند الفارابى وعند ابن سينا وعند ابن باجه[1] وعند ابن رشد . وإن كان كل فيلسوف يتخذ موقفاً من هذه المشكلة ، مشكلة الاتصال ، يختلف فى قليل أو فى كثير عن موقف الآخر ، سواء من حيث الرأى الذى توصل إليه هذا الفيلسوف أو ذاك وارتضاه لنفسه ، أو من حيث المنهج الذى يسير عليه فى دراسته لهذا الموضوع . فمنهم من يتخذ موقفاً يغلب عليه الاتجاه الصوفى ، ومنهم من يرفض هذا الاتجاه ويتخذ موقفاً يقال عنه إنه موقف عقلانى إلى حد كبير ، رافضاً بذلك آراء ومنهج الفريق الأول .

قلنا إن ابن طفيل قد مزج أبعاد دراسته لهذا الموضوع ، بالجانب الإلهى الميتافيزيقى ، ولعل هذا قد اتضح لنا من خلال بعض الإشارات التى وقفنا عندها فى أثناء دراستنا لآرائه حول خلود النفس وحول إقامة أكثر من دليل على وجود الله تعالى ، والبحث فى الصفات الإلهية .

ونريد فى الصفحات التالية معرفة حقيقة رأى ابن طفيل حول هذا الموضوع ، والاتجاه الذى يغلب على رأيه بالنسبة لهذا المجال الذى بحث فيه ، وتحديد العلاقات بين أبعاد تلك المشكلة وبين آرائه فى المشكلات الميتافيزيقية الأخرى .

ثانياً : آراء ابن طفيل :

نستطيع القول – برغم وجود آراء متناثرة لابن طفيل من خلال دراسته لأدلة وجود الله وخلود النفس – بأن البداية الفعلية لدراسة فيلسوفنا لموضوع الاتصال ، إنما تجىء بعد بحثه فى موضوع حدوث العالم وقدمه والأدلة على وجود الله .

فهو يذهب إلى أن «حيا» عندما حصل له العلم ، بالموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الأشياء ، أى الله تعالى ، أراد أن يعلم بأى شىء حصل له هذا العلم ، وبأى قوة أدرك هذا الموجود[2] .

لقد بدأ يتصفح حواسه كلها حاسة حاسة ، وهى السمع والبصر والشم والذوق واللمس ، فرأى أنها كلها لا تدرك إلا الأشياء التى تعد أجساماً فالسمع يدرك المسموعات وهى ما يحدث من تموج

(١) عرض ابن طفيل لموقف ابن باجه من الاتصال وميز بين موقفه وموقف الصوفية (راجع الفصل الثانى من الباب الأول)

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٩ .

الهواء عند تصادم الأجسام . والبصر يدرك الألوان والشم يدرك الروائح والذوق يدرك الطعوم واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين والخشونة والملاسة [١]

وما يقال عن الحواس ، يقال عن القوة الخيالية ، إذ لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق ، وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام [٢] .

وإذا كان قد تبين أن الله تعالى ليس جسماً [٣] ، فلا سبيل إذن إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة في جسم ولا تعلق له بوجه من الوجوه ، بالأجسام ، ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها [٤] .

ومعنى هذا أن الذات التي أدرك بها الله تعالى ، تعد شيئاً غير جسماني ، ولا ينطبق عليها ما ينطبق على الأجسام . إن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات ، فإنها لا تعبر عن حقيقة ذاته ، وإنما حقيقة ذاته تتمثل في ذلك الشيء الذى أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود [٥] .

إن ابن طفيل كان حريصاً على النظر إلى حقيقته أنها شيء غير جسمي ، إذ إنه إذا لم يستطع إثبات ذلك ، فلن يكون بإمكانه بطبيعة الحال أن يتكلم عن الاتصال ، الذى تتم عن طريقه السعادة ، كلمة واحدة .

ولذلك نجد أن كل الفلاسفة بلا استثناء ، من الذين تكلموا عن الاتصال بصورة أو بأخرى من صور الاتصال العديدة ، وسواء كان اتصالاً يسوده الاتجاه العقلي ، أو اتصالاً يسوده الاتجاه الصوفي الذوقي الوجداني ، نقول إن هؤلاء الفلاسفة كانوا حريصين على إثبات جوهر غير جسماني . ومن هنا كانت نظرتهم إلى النفس نظرة جوهرية ، وليست نظرة وظيفية ، إذ إن هذه النظرة الأخيرة تعبر أساساً عن اتجاه مادى في النظر إلى النفس ، ومن هنا لا يكون ثمة حديث عن اتصال ولا عن سعادة روحية .

ويرى ابن طفيل – تأكيداً من جانبه على جوهرية النفس الناطقة – أن «حيا» عندما تأمل في جميع أنواع الحيوانات ، لم يجد أنها شعرت بالموجود الواجب الوجود ، وذلك على العكس منه . إذ شعر هو بالموجود الواجب الوجود .

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ – ١٠٠ .

(٣) راجع الجزء الخاص بالصفات الإلهية من القسم الميتافيزيقي .

(٤) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ١٠٠ .

(٥) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٠ .

لقد أدرك أنه الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية[١] . وتبين له أنه نوع يختلف عن جميع أنواع الحيوان . وأنه خلق لغاية أخرى وأعد لأمر عظيم . وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه وهو الجسمانى ، أشبه شيء بالجواهر السماوية التى تعد أعلى مرتبة من الأجسام الأرضية التى تتكون من العناصر الأربعة وتخضع لعوامل الكون والفساد . وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذى عن طريقه عرف الله تعالى . وهذا الشيء العارف يعد أمراً ربانيا إلهيا لا يخضع للاستحالة ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه ، بل يتوصل إليه به[٢] .

ولكن كيف يتم للإنسان المشاهدة فى هذه الحياة ؟

يرى ابن طفيل – بناء على ما سبق أن قال به فى مقدمات خاصة بالعلاقة بين الإنسان من جهة . والحيوان غير الناطق والأجرام السماوية وواجب الوجود من جهة أخرى – أن الأعمال التى يجب على الإنسان الذى يرغب فى المشاهدة أن يقوم بها ، تتجه إلى أغراض ثلاثة :

(ا) إما عمل يتشبه بالحيوان غير الناطق .

(ب) وإما عمل يتشبه بالأجرام السماوية .

(جـ) وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود[٣] .

ويحلل ابن طفيل هذه الأعمال ، مبيناً وجه الحاجة إليها ، برغم ما يوجد فى بعضها من أمور تعد عائقة عن المشاهدة لا مساعدة فى الوصول إليها .

ويرتب هذه الأعمال أو الأنواع الثلاثة ترتيباً من الأدنى إلى الأعلى ، مبينا كيف يرتقى الإنسان من أولها إلى ثانيها إلى ثالثها ، وكيف أن الأول منها يعد أدنى درجة من الثانى ، والثانى منها يعد أدنى درجة من الثالث ، الذى يعد أعلاها ، إذ تحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق والتأمل الصرف [راجع شكل رقم ١٠] .

فالتشبه الأول يحتاج إليه الإنسان نظراً لأن له بدناً له أعضاء منقسمة وقوى مختلفة واتجاهات متعددة[٤] .

---

(١) راجع القسم الخاص بصفات الأجرام السماوية . ومما ساعد ابن طفيل على هذا التشبيه الذى يقول به بين الجوهر الجسمانى والأجرام السماوية ، خلعه الكثير من الدلالات الميتافيزيقية على أحكام وطبائع الأجرام السماوية . إذ إنه لا يبحث فيها من منظور فيزيقى فقط .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٦ .

(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٧ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٧ – ١٠٨ .

مراتب أعمال الإنسان للوصول إلى المشاهدة
(مرتبة من الأدنى إلى الأعلى)

مرتبة أولى
التشبه بأعمال الحيوان غير الناطق
(يحتاج الإنسان إليه للحفاظ على روحه رغم أنه يعوق المشاهدة)

مرتبة ثانية أعلى منها
التشبه بالأجرام السماوية
(يجب على الإنسان حتى يبتعد عن النقص ويكون شفافاً ومضيئاً كالأجرام السماوية)

مرتبة ثالثة أعلى منها
التشبه بالموجود الواجب الوجود
(يجب على الإنسان حتى تحصل له المشاهدة)

[شكل رقم ١٠]

هذا النوع الأول لا يحصل عن طريقه شيء من المشاهدة ، بل إنه يعد عائقاً لها ، إذ إنه يرتبط بالأمور المحسوسة ، وهذه الأمور المحسوسة تعد حجباً تعترض المشاهدة . ولكن الإنسان يحتاج إليه للحفاظ على الروح الحيوانى الذى عن طريقه يحصل النوع الثانى ، تماماً كما نقول إن مطالب الجسد تعترض مطالب الروح ، ولكن هذه المطالب ، مطالب الجسد ، لابد من تلبيتها حتى تبقى الروح ، وعن طريقها يتجه الإنسان إلى ما هو أعلى .

والتشبه الثانى الذى يتشبه فيه بالأجرام السماوية ، يعد أرقى من الأول كما سبق أن أشرنا منذ قليل ، ويحصل للإنسان عن طريقه حظ عظيم من المشاهدة . وإن كانت مشاهدة تخالطها بعض الشوائب[١] .

أما التشبه الثالث الخاص بالموجود الواجب الوجود . فإنه يعد أرقى من الأول والثانى ، إذ تحصل به المشاهدة الصرفه ولا يلتفت فيه الإنسان إلا إلى الموجود الواجب الوجود . ومن يشاهد هذه المشاهدة ، فإنه تغيب عنه نفسه وتفنى وتتلاشى ، وكذلك تغيب عنه سائر الذوات سواء كانت قليلة أو كثيرة ، بحيث لا تبقى إلا ذات الواحد الحق ، الواجب الوجود[٢] .

وإذا كان هذا التشبه الثالث ، هو أقصى ما يطمح إليه الإنسان ، وهو مطلوبه الأسمى ، وكان هذا لا يتم إلا بالنوع الثانى ، وهذا النوع الثانى يعتمد بدوره على النوع الأول ، الذى بدونه لا بقاء للروح الحيوانى ، فإن هذا يعنى أن من واجب الإنسان الذى يريد الصعود فى النهاية إلى النوع الثالث ، أن يفعل أفعالاً ضرورية خاصة بالنوع الأول ، وحتى تبقى روحه فى بدنه ، وأفعالاً خاصة بالنوع الثانى ، ثم أفعالاً خاصة بالنوع الثالث .

فما هى الأفعال الخاصة بالنوع الأول ، أى التى تعد ضرورية لبقاء الروح ؟

يرى ابن طفيل أن ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء هذه الروح أمرين :

أولها يعد أمراً داخليا وهو الغذاء والآخر يعد أمراً خارجيا ، وهو ما يرتديه الإنسان ، والمكان الذى يسكنه .

ويأخذ ابن طفيل فى تحليل ما يعد داخليا وما يعد خارجيا وذلك عن طريق وصف مسلك حى بن يقظان فى الجزيرة التى يقيم فيها ، هذا المسلك الذى يعد معبراً عن الزهد ، وإن كان زهداً يختلف فى مراميه عن زهد الصوفية .

فما يعد داخليا ، أى الغذاء ، لا يخرج عن أنواع ثلاثة : إما نبات لم يكتمل بعد نضجه ،

---

(١) ابن الطفيل : المصدر السابق ص ١٠٧ - ١٠٨ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٧ - ١٠٨ .

كأصناف البقول ، وإما ثمرات نبات اكتمل نضجه كالفواكه وإما حيوان من الحيوانات .

ويذكر لنا ابن طفيل الكثير من التفصيلات حول ما ينبغى أن يأكله الإنسان وكيف يقتصد فى طعامه وشرابه اقتصاداً شديداً وأن يكتفى بالنبات إلا إذا دفعته الضرورة لأكل الحيوان ، وأن يأكل أكثر النباتات وجوداً وأقواها توليداً ولا يستأصل أصولها ولا يفنى بذورها ، فإنه إذا فنى بذورها ، فإن هذا يكون اعتراضاً على فعل الله تعالى ، لأن هذه كلها إنما وجدت عن واجب الوجود[1] .

أما ما يعد خارجيا ، فلا توجد من جهته أية مشكلة ، إذ كان حى مكتسياً بالجلود وكان له مسكن يقيه مما يرد إليه من خارج .

وواضح أن هذه التفصيلات كلها ، القصد منها إبراز أهمية الزهد كمرحلة من المراحل التى تؤدى إلى المشاهدة ، وإن كان هذا الزهد يخلو إلى حد كبير من المدلول الصوفى ، كما أشرنا منذ قليل ، وخاصة أن الاتصال الذى يقول به ابن طفيل لا يعد اتصالاً قائماً على ركائز قلبية وجدانية .

هذا عن العمل الأول ، أما العمل الثانى وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها والتقبل لصفاتها . فإنها تنحصر فى ثلاثة أنواع :

نوع أول هو أوصاف الأجرام السماوية بالقياس إلى ما تحتها فى عالم الكون والفساد ، كالتسخين والتبريد والإضاءة والتلطيف والتكثيف .

ونوع ثان هو أوصافها فى ذاتها ، ككونها شفافة ونيرة ومتحركة بالاستدارة .

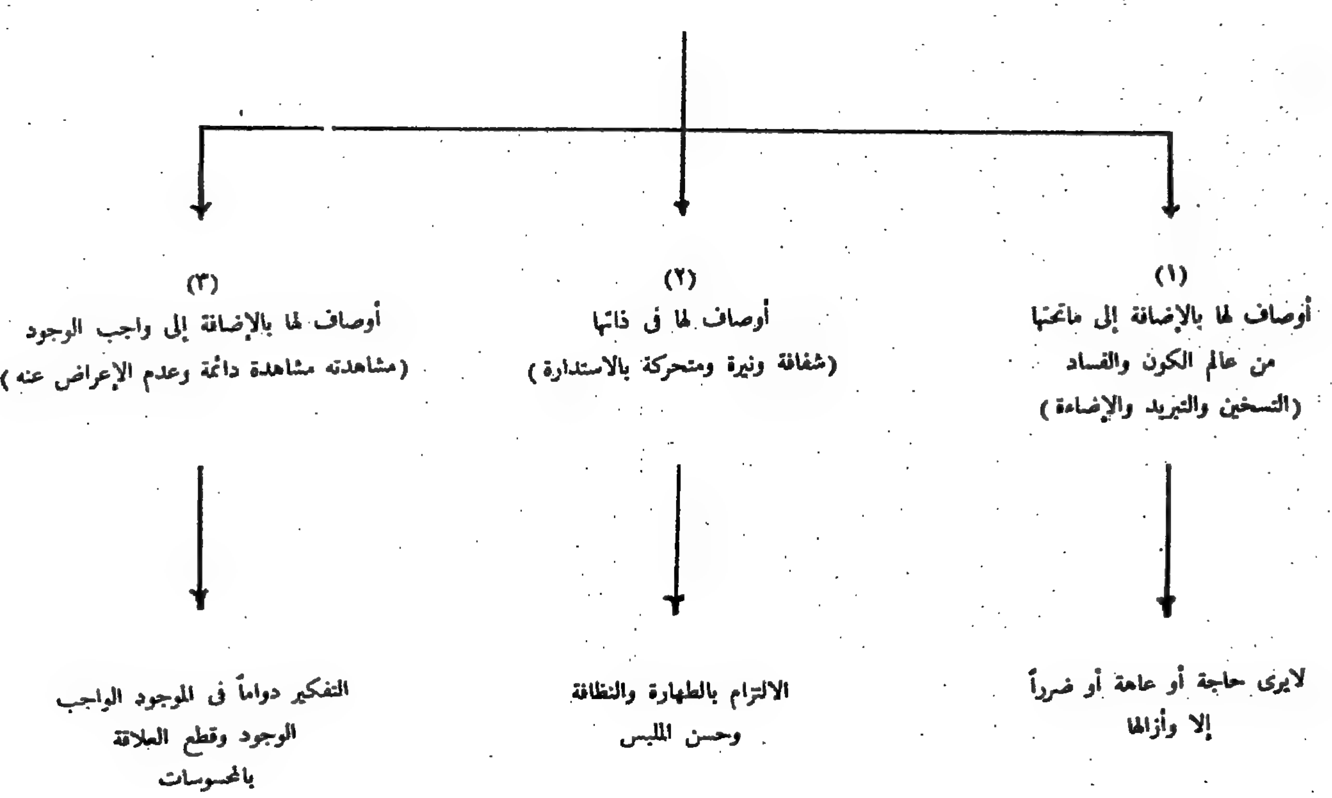
ونوع ثالث هو أوصافها بالقياس إلى الموجود الواجب الوجود لكونها تشاهده مشاهدة دائمة ولا تعرض عنه ، وتتشوق إليه ، وتتصرف بحكمة[2] .

وإذا كان ابن طفيل قد بين لنا واجبات الإنسان بالنسبة للتشبه الأول الخاص بالحيوان غير الناطق ، فإنه يبين لنا واجبات الإنسان بالنسبة للتشبه الثانى الخاص كما قلنا بالأجرام السماوية ، سواء بالنسبة للنوع الأول أو الثانى أو الثالث [راجع شكل رقم ١١] .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٩ – ١١٠ . ويبين لنا ابن طفيل أنه لو أمكن أن يمتنع الإنسان عن الغذاء ، فإن هذا يكون أفضل ، ولكن ليس بالإمكان ذلك . يقول ابن طفيل : وكان قد صح عنده (حى) أن هذه الأجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود ، الذى تبين له أن سعادته فى القرب منه وطلب التشبه به ، ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها . فكان ذلك اعتراض على فعل الفاعل . وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به ، فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة ، لكنه لما لم يمكنه ذلك . ورأى أنه إن امتنع عنه آل ذلك إلى فساد جسمه ، فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من الأول ، إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخر التى يكون فسادها سبباً لبقائه . فاستسهل أيسر الضررين وتسامح فى أخف الاعتراضين ، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أيها تيسر له بالقدر الذى تبين له بعد هذا (ص ١٠٩) .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١٠ – ١١١ .


أوصاف الأجرام السماوية وكيفية التشبه بها
(١)
أوصاف لها بالإضافة إلى ماتحتها
من عالم الكون والفساد
(التسخين والتبريد والإضاءة)
(٢)
أوصاف لها فى ذاتها
(شفافة ونيرة ومتحركة بالاستدارة)
(٣)
أوصاف لها بالإضافة إلى واجب الوجود
(مشاهدته مشاهدة دائمة وعدم الإعراض عنه)
لايرى حاجة أو عاهة أو ضرراً
إلا وأزالها
الالتزام بالطهارة والنظافة
وحسن الملبس
التفكير دواماً فى الموجود الواجب
الوجود وقطع العلاقة
بالمحسوسات

[شكل رقم ١١]

إن واجبه إزاء النوع الأول أن يلزم نفسه إذا رأى حاجة أو عاهة أو ضرراً ، أن يعمل على إزالته ، إذا كان هذا بإمكانه (١) .

ومعنى هذا أن ابن طفيل إذا كان قد بين لنا أن النوع الأول يتمثل فى أوصاف الأجرام السماوية بالقياس إلى عالم الكون والفساد ، أى العالم السفلى ، وهو يعد عالماً أقل مرتبة من العالم العلوى ، أى عالم الأفلاك السماوية ، لأن الأعلى يؤثر فى الأدنى ، والأدنى لا يؤثر فى الأعلى ، وهذه الأجرام تفيض العطاء على الأجسام السفلية ، فإنه يرى تبعاً لذلك أن هذه العلاقة بين العلوى وتأثيره فى عالم أقل منه ، يجب أن تنطبق على الإنسان فى علاقته بذوى الحاجات ومن يصيبهم أى نوع من الضرر .

أما واجبه إزاء النوع الثانى من صفات الأجرام السماوية ، فهو أن يلتزم بالطهارة والنظافة حتى يتلألأ حسناً وجمالاً ونظافة وأن يتحرك حركة مستديرة كأن يطوف بالجزيرة ويدور على ساحلها ، بحيث يتشبه فى ذلك كله بصفات الأجرام السماوية ككونها شفافة ومنيرة وتتحرك حركة مستديرة (٢) .

أما واجبه إزاء النوع الثالث فهو أن يكون ملازماً للتفكير فى الله تعالى وقاطعاً علاقته بالمحسوسات كما هو الحال بالنسبة للأجرام السماوية (٣) .

هذا عن واجب الإنسان بالنسبة للتشبه الثانى ، الخاص بالأجرام السماوية ، أما واجبه إزاء التشبه الثالث والأخير ، فيتمثل فى النظر إلى صفات الموجود الواجب الوجود ، والله تعالى ، سواء كانت صفات إيجاب أو صفات سلب .

فبالنسبة لصفات الإيجاب ، يجب عليه أن يعلم الله فقط دون أن يشرك معه شيئاً من الأجسام .

وبالنسبة لصفات السلب ، يجب عليه أن يبعد عن نفسه أوصاف الجسمية (٤)

وهكذا نجد ابن طفيل يحلل تحليلاً دقيقاً أنواع التشبهات الثلاثة ، ويبين لنا ما كان يفعله حى إزاء كل نوع من هذه التشبهات ، عن طريق إعطائنا الكثير من التفصيلات حول مسلكه فى الجزيرة التى نشأ فيها .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١١ . ويعطينا ابن طفيل بعض الأمثلة عن طريق بيان سلوك حى فى الجزيرة فهو يقول : فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به آخر يؤذيه أو عطش عطشاً يكاد يفسده ، أزال عنه ذلك الحاجب ، إن كان مما يزال وفصل بينه وبين ذلك المؤذى بفاصل لايضر المؤذى وتعهده بالسقى ما أمكنه . ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضبع أو نشب به ناشب أو تعلق به شوك أو سقط فى عينيه أو أذنيه شىء يؤذيه أو مسه ظمأ أو جوع ، تكفل بإزالة ذلك كله عن جهده وأطعمه وأسقاه . ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقى نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف انهار عليه ، أزال ذلك كله عنه . ومازال يمعن فى هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية . (ص ١١١) .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١١ . وقد تكون حركة «حى» حركة دائرية تشبها من جانبه بالظبية التى تعهدته بالتربية ، إذ إن حركة الظبية أقرب إلى الحركة الدائرية .

(٣) المصدر السابق ص ١١١ — ١١٢ .

(٤) المصدر السابق ص ١١٣ .

والفكرة كلها تتبلور أساساً – كما سبق أن أشرنا – فى أن الأعمال إذا كانت تتجه نحو ثلاثة أغراض خاصة بالحيوان غير الناطق وبالأجرام السماوية وبواجب الوجود (الله) فإن على الإنسان واجبات لتحقيق كل غرض من هذه الأغراض وذلك إذا أراد أن يسلك طريق المشاهدة . طريق الاتصال . طريق السعادة .

وإذا كان ابن طفيل قد رتب هذه الأغراض من الأدنى إلى الأعلى ، فإنه يقف عند النوع الثالث منها بصفة خاصة ، إذ إن هذا النوع يعد الركيزة الأساسية للمشاهدة والوصول إلى الله تعالى ، بحيث إن النوع الأول والنوع الثانى يعدان إلى حد كبير أشياء تعين على تحقيق هذا الغرض الثالث والأخير .

ولذلك نجد ابن طفيل يقف طويلاً عند هذا النوع الثالث . وينطلق منه إلى الحديث عن الاتصال وعن السعادة التى يشعر بها الإنسان . وذلك من خلال حديثه عن حى بن يقظان[1] .

إن «حيا» – فيما يرى ابن طفيل – خلال شدة مجاهدته ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته ، إذ إن ذاته كانت لا تغيب عنه فى الوقت الذى يكون فيه مستغرقاً بمشاهدة الله تعالى ، الموجود الأول ، الحق ، واجب الوجود[2] .

وكان عدم فناء ذاته ، فى الأشياء التى كان يحزن لها «حى» ولذلك نجده يجد فى طلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك .

لقد غابت ذاته فى جملة تلك الذوات ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود . وقد استغرق «حى» فى حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر[3] .

ويبين لنا ابن طفيل أنه ليس بالإمكان وصف هذه الحالة ولا التعبير عنها[4] ، إذ لا يمكن وصف أمر لم يخطر على قلب بشر ، فالكثير من الأمور التى قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها ، لأن للقلوب لغتها الخاصة بها ، فكيف الحال إذن بالنسبة لأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ، ولا هو من عالمه ولا من طوره . إن ما ينطبق على الحالة الأولى ينطبق بالأولى على الحالة الثانية ، بمعنى أن البشر إذا كانوا يجدون من الصعب التعبير عما فى قلوبهم ، فإنه من المستحيل إذن التعبير عن أشياء

---

(١) Munk (S).: Melanges de philosophie Juive et Arabe p. 412 — 414, and : Corbin (H): Histoire de la philosophie Islamique p. 331.

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١٤ .

(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١١٤ .

(٤) ابن طفيل : ص ١١٤ .

لا تخطر على القلب[١] وليست فى عالمه أو درجته .

يقول ابن طفيل مؤكداً على ما يذهب إليه : ومن رام التعبير عن تلك الحال (حال الاتصال) فقد رام مستحيلاً ، وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هى الألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلواً أو حامضاً . لكنا مع ذلك لا نخليك عن إشارات نومئ بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال ، لا على سبيل قرع باب الحقيقة . إذ لا سبيل إلى التحقيق بما فى ذلك المقام إلا بالوصول إليه[٢] .

ويحاول ابن طفيل أن يعطينا صورة لما يحدث للإنسان إذا وصل إلى تلك الحالة فعندما فنى حى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير فى الوجود إلا الواحد الحق الحى القيوم وشاهد ما شاهد ، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التى هى شبيهة بالسكر ، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى . وقد استطاع بعد ذلك التفرقة بين حقيقة العالم المحسوس الذى نجد فيه الانفصال والاتصال والمغايرة والاتفاق . وبين حقيقة العالم الإلهى الذى لا يقال فيه كل ولا بعض ، وبحيث لا يعرفه إلا من شاهده ، ولا تثبت حقيقة إلا عند من حصل فيه[٣] .

أما الأشياء التى شاهدها «حى» فى حالته هذه ، أو فى مقام الصدق كما يقول ابن طفيل ، فإنها أشياء يعبر عنها ابن طفيل بأسلوب بلاغى أدبى وصفى .

ونود قبل بيان هذه الأشياء ، أن نشير إلى أن حديث ابن طفيل عن هذه المجالات التى شاهدها «حى» يعد من جانبه تأثراً بأقوال الفارابى وابن سينا حول مشكلة الفيض وترتيب الموجودات ، وإن كان الهدف عندهما يختلف عن الهدف الذى يسعى إليه ابن طفيل .

إن من الأشياء التى شاهدها «حى» بعد الاستغراق المحض والفناء التام ، ما يلى :

(ا) شاهد الفلك الأعلى الذى لا جسم له ورأى ذاتاً بريئة عن المادة ، ليست هى ذات الواحد الحق ولا هى نفس الفلك ولا غيرهما ، إنها كصورة الشمس التى تظهر فى مرآة مصقولة ، فإنها ليست هى الشمس ولا المرآة ولا هى غيرهما .

(ب) شاهد الفلك الذى يلى الفلك الأعلى ، وهو فلك الكواكب الثابتة ، ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً ، ليست هى ذات الواحد الحق ، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ولا نفسه ولا هى غيرها .

---

(١) يقول ابن طفيل : «ولست أعنى بالقلب جسم القلب ولا الروح التى فى تجويفه ، بل أعنى به صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان ، فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له «قلب» ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ولا يأتى التعبير إلا عما خطر عليها . (حى بن يقظان ص ١١٤) .

(٢) حى بن يقظان ص ١١٤ - ١١٥ . .

(٣) المصدر السابق ص ١١٤ - ١١٦ .

ورأى لهذه الذات من البهاء والحسن واللذة تماماً كما رأى هذا بالنسبة للفلك الذى فوقه ، أى الفلك الأعلى .

(جـ) شاهد الفلك الذى يلى فلك الكواكب الثابتة ، وهو فلك زحل ، ذاتاً مفارقة للمادة ، ليست هى شيئاً من الذوات التى شاهدها قبله ولا هى غيرها . إنها كصورة الشمس التى تظهر فى مرآة وقد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس[1] .

وهكذا نجد وصفاً لما شاهده حى ومشاهداته لا تتمثل فى تلك الأشياء التى ذكرناها فحسب ، بل ، إنه شاهد أفلاكاً كثيرة حتى انتهى إلى عالم الكون والفساد[2] .

هذا ما نجده فى رسالة «حى بن يقظان» متعلقاً بموضوع الاتصال الذى يعالجه ابن طفيل فى هذه الرسالة كما عالج موضوعات أخرى سبق أن قمنا بتحليلها وكشفنا عن الأبعاد الميتافيزيقية الموجودة فيها .

ويبدو لنا أن معالجة فيلسوفنا ابن طفيل لهذا الموضوع ، موضوع الاتصال ، يعد إلى حد كبير مرتكزاً على الجانب العقلى . إنه لا يعالجه كما يعالجه الصوفية ، نظراً لأنه يبدأ ببدايات لا تعد مرتكزة على الاتجاه الوجدانى القلبى . إنه يعرض علينا نوعاً من التطور والارتقاء من حالات حسية إلى حالات تعد أسمى منها . وإذا كانت نقط الارتكاز لا تعد غير حسية ولا عقلية ، فإن الاتصال عنده يعد إلى حد كبير اتصالا عقليا ، وذلك برغم ما فى عباراته الأخيرة عن مشاهدات حى ، من جوانب أدبية بلاغية اختلط فيها الواقع مع الخيال ، اختلط فيها المعقول باللامعقول ، وهذه نعدها من الأخطاء التى وقع فيها فيلسوفنا .

وإذا كان ابن طفيل يحدثنا فى أثناء دراسته للاتصال عن جوانب قد تكون معبرة عن الفناء والحلول وغيرهما من أشياء يتحدث عنها الصوفية ، فإننا – فى محاولة من جانبنا لتأويل ما يقول به وليس دفاعاً عنه – نقول إنها لا تخرج عن مجرد بيان لسمو العالم الإلهى على العالم الحسى ، لا تخرج عن فهم للفلسفة والهدف منها ، على أنها التشبه بالله حسب الطاقة البشرية ، كما رأى كثير من فلاسفة الغرب .

لقد رأينا أن ابن طفيل فى دراسته للموضوعات التى تعد داخلة فى الإطار الفيزيقى ، لم يكن معبراً عن اتجاه صوفى ، إنه يدرسها ويقول بآراء استفادها من فلاسفة أساساً واستند إلى مشاهدات وملحوظات ، فكانت دراسته لهذا المجال ، دراسة لانستطيع أن نقول عنها إنها تعد تعبيراً عن مجال صوفى . لقد توصل من مشاهداته وملحوظاته إلى المبادئ العامة للوجود ، وهذه المبادئ هى كالهيولى

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١٧ – ١١٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٨ – ١١٩ .

والصورة والقوة والفعل والسبب والمسبب ، هى التى جعلت لدراساته الفيزيقيةبعداً أو إطاراً ميتافيزيقيا .

وما يقال عن المجال الفيزيقى بما اصطبغ به من دلالات ميتافيزيقية ، يقال أيضاً عن دراسته للموضوعات التى تعبر فى أساسها وصميمها ومحورها عن بعد ميتافيزيقى . إنه قال بآراء حول كل موضوع من الموضوعات التى درسها ، لا يعد أى رأى منها معبراً عن اتجاه صوفى .

وإذا كان فيلسوفنا قد تحدث فى خلال دراسته لموضوع الاتصال ، عن أبعاد يبحث فيها الصوفية ، فإن رأيه غير رأيهم ، ومنهجه الذى ارتضاه لنفسه غير منهجهم ، والاتصال الذى يعد عنده اتصالا عقليا قام أساساً على تفكير نظرى مجرد ، لا يرتضيه الصوفية لأنفسهم ، لأنهم يقولون باتصال لا يستند إلى جذور الاتصال الذى تحدث عنه فيلسوفنا وقام بدراسته وتحليله على النحو الذى كشفنا أبعاده فى الصفحات السابقة .

لا نقول هذا من جانبنا تقليلاً من أهمية التصوف ، ولكن ما نقصده هو أن نبين أن كتابات فيلسوفنا ابن طفيل والتى تركها بين أيدينا لا تسمح لنا بتأويل اتجاهه ، على أنه يعد اتجاهاً صوفيًا . وكم نجد من الألفاظ والمصطلحات التى يستخدمها الفلاسفة والصوفية معاً ، ولكن المعنى غير المعنى والأساس غير الأساس والمقصد غير المقصد ، والعبرة ليست باللفظة أو المصطلح ولكن العبرة بما يفهمه الفيلسوف أو المتصوف من هذه اللفظة أو ذلك المصطلح . وتاريخ الفلسفة وتاريخ التصوف يعطيانا على ما نقول به الآن دليلاً وأكثر من دليل ، وهذه الأدلة نراها من جانبنا أدلة قوية .

لقد كان ابن طفيل من خلال الآراء التى قال بها ، حلقة من حلقات المدرسة الفلسفية الأندلسية ، وهذه المدرسة بأقطابها الثلاثة ابن باجه ، وفيلسوفنا ابن طفيل ، وابن رشد ، لا يعبر واحد منهم من خلال آرائه عن اتجاه صوفى .

هذا ما نجده عند ابن باجه [1] فى كل ما كتبه وتركه بين أيدينا من تراث خالد . وقد وجدناه عند ابن طفيل من خلال نقده ، للغزالى أو من خلال آرائه فى مجال الطبيعة ومجال ما بعد الطبيعة ونجده أيضاً عند ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، فى نقده للصوفية نقداً مرا عنيفاً سواء فى مجال نقده لأدلة من سبقوه على وجود الله ومنهم الصوفية أو فى دراسته لنظرية المعرفة ، ويظل بذلك الإطار الذى تحرك فيه هؤلاء الأقطاب إطاراً عقليا ، والدائرة التى عبروا من داخلها عن آرائهم دائرة عقلية .

---

(١) راجع موقف ابن طفيل من موضوع الاتصال عند ابن باجه ، ومقارنته بالاتصال عند الصوفية (الفصل الثانى من الباب الأول) .

خاتمة

لعلنا بما سبق من أبواب وما تتضمنه من فصول ، نكون قد حللنا الأبعاد والدلالات الميتافيزيقية فى فلسفة ابن طفيل .

لقد كانت نقاط الخلاف بينه وبين فلاسفة ومفكرين سبقوه سواء عاشوا فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى ، تدور حول مشكلات ميتافيزيقية أساساً . اتضح لنا هذا من خلال موقفه النقدى تجاه الفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجه .

وإذا كنا قد قسمنا آراء ابن طفيل – بعد دراستنا لموقفه النقدى – إلى آراء تدخل فى مجال الفيزيقا ، وآراء تدخل فى مجال الميتافيزيقا أو الإلهيات ، فإن هذا التقسيم كان على أساس ما يغلب على الآراء والمشكلات التى بحث فيها داخل كل قسم من القسمين ، ولكن هذا لا يعنى الفصل بين الجانبين أو القسمين ، إذ أننا قلنا أكثر من مرة إنهما كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى آن واحد .

لقد أبرزنا الدلالات الميتافيزيقية التى نجدها بين ثنايا دراساته للمادة والصورة والكائنات اللاحية والكائنات الحية وتفسيراته لكيفية وجود «حى» وقسمته للعالم إلى العالم العلوى والعالم السفلى .

أما المشكلات الأخرى التى حاولنا تحليل رأى ابن طفيل حولها ، وهى مشكلة حدوث العالم وقدمه ، والأدلة على وجود الله ومشكلة الصفات الإلهية ومشكلة خلود النفس ومشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة (فلسفة الدين) فمن الواضح أنها تعد أساساً مشكلات ميتافيزيقية .

بل إن معالجة ابن طفيل لموضوع الاتصال ، لا يخلو من كثير من الأبعاد والدلالات الميتافيزيقية التى يدركها الدارس لآراء ابن طفيل فى هذا المجال .

وإذا كنا قد انتهينا من تحليل الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، فإننا نود فى ختام هذه الدراسة لآرائه الفلسفية ، أن نقول إن فيلسوفنا – رغم ما قد نجده فى قليل من آرائه من ضعف تارة ومن متابعة للآخرين تارة أخرى – يعد عظيماً بين الفلاسفة وفريداً بينهم إنه ترك بصمات واضحة ظاهرة متميزة على تيار الفلسفة العربية .

فالدارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بإمكانه تخطى هذا الفيلسوف العملاق وتخطى الآراء

التى قال بها ، تلك الآراء التى عبر بها عن عظمة الفكر ، وهو أعظم ما فى الوجود الإنسانى ، تلك الآراء التى تدلنا على عمق ثقافته الفلسفية ودقة تفكيره .

وإذا كان ابن طفيل قد استفاد فى رأى أو أكثر من الآراء التى قدمها لنا فى مجال دراساته الميتافيزيقية ، من الفلاسفة الذين سبقوه ، فإنه مع ذلك يعد - كما قلنا - متميزاً بينهم . إن ذلك التأثر من جانبه لا يقلل من أصالته ، فكل فيلسوف يتأثر بالآراء التى سبقته سواء كان هذا التأثر قد تم بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة ، وقد قلنا أكثر من مرة إننا لو فهمنا الأصالة بمعنى عدم التأثر إطلاقاً فإننا نقول إنه ليس فينا أصيل .

إن ابن طفيل إذا كان قد تأثر ، فإنه قد أثر بآرائه فى مجال الميتافيزيقا فى مفكرين أتوا بعده . وكم نجد من فلاسفة ومفكرين قد تأثروا به . وهذا التأثير من جانبه فى مفكرين جاءوا بعده ، يعد عندنا دليلاً ، ودليلاً قويا على المكانة الكبيرة التى يحتلها هذا الفيلسوف الذى استحق بآرائه التى تركها بين أيدينا ، أن يدخل تاريخ الفلسفة من أوسع وأرحب أبوابها .

مصادر ومراجع الدراسة

أولاً : المصادر والمراجع العربية

١ - ابن أبى أصيبعة :

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء (فى ثلاثة أجزاء) دار الفكر ببيروت سنة ١٩٥٧ م ونجد فى هذا الكتاب ترجمة لحياة كثير من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب ، وذكراً لقوائم مصنفاتهم .

٢ - ابن الأبار :

التكملة لكتاب الصلة - طبعة مدريد سنة ١٨٦٨ م .

٣ - ابن الأثير :

(أبو الحسن بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى) : الكامل - طبعة القاهرة سنة ١٣٠٣ هـ

٤ - ابن الخطيب السلمانى :

(لسان الدين) : تاريخ إسبانيا الإسلامية - تحقيق ليفى بروفنسال - دار المكشوف ببيروت - الطبعة الثانية ١٩٥٦م .

٥ - ابن الصلاح :

(أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن تقى الدين الشهرزورى) : فتاوى فى التفسير والحديث والأصول والعقائد - القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ . وأهم هذه الفتاوى فتوى ضد الاشتغال بالمنطق والفلسفة . وهذه الفتوى مملوءة بالعبارات الخطابية والمبالغة والتهويل .

٦ - ابن العبرى :

(غريغوريوس أبو الفرج بن هارون الطبيب الملطى) : تاريخ مختصر الدول - طبعة الأب أنطون صالحانى اليسوعى - الطبعة الثانية - بيروت - دار المشرق - عام ١٩٥٨م .

٧ - ابن العماد :

شذرات الذهب - نشر مكتبة القدس - القاهرة .

٨ – ابن القفطى :

(جمال الدين أبي الحسن على القاضى الأشرف يوسف) : إخبار العلماء بأخبار الحكماء – القاهرة – مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ . ونجد فى هذا الكتاب الكثير من المعلومات عن حياة الحكماء وكتبهم .

٩ – ابن النديم :

الفهرست – القاهرة – المكتبة التجارية .

١٠ – ابن باجه :

(أبو بكر بن الصائغ)

تدبير المتوحد[1] The guide for the solitary

هذا الكتاب يعد أهم الكتب التى تركها لنا ابن باجة . وقد استفدت منه الكثير . وقد نشر Dunlop قسماً من هذا الكتاب فى مجلة الجمعية الملكية الأسيوية مع ترجمة إنجليزية عام ١٩٤٥ . ونشر آسين بلا ثيوس هذا الكتاب عام ١٩٤٦ م مع ترجمة إلى اللغة الإسبانية ونشره أيضاً الدكتور ماجد فخرى مع رسائل أخرى لابن باجه – بيروت – دار النهار للنشر عام ١٩٦٨م .

وقد سبق لسلمون مونك S. Munk تلخيص هذا الكتاب وذلك فى كتابه «مزيج من الفلسفة اليهودية والعربية» .Melanges de la Philosophie juive et Arabe

١١ – ابن باجه :

رسالة فى اتصال الإنسان بالعقل الفعال – نشرها آسين بلا ثيوس مع ترجمة إسبانية عام ١٩٤٢ بمجلة الأندلس . ونشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ضمن «تلخيص كتاب النفس لابن رشد» الطبعة الأولى عام ١٩٥٠ – مكتبة النهضة المصرية – ونشرها أيضا الدكتور ماجد فخرى مع مجموعة رسائل ابن باجه الإلهية – بيروت – دار النهار للنشر عام ١٩٦٨م .

١٢ – ابن باجه :

رسالة الوداع . ترجمت إلى العبرية فى أوائل القرن الرابع عشر . ونجد فيها آراء عن العقل والإنسان والاتصال بالعقل الفعال . وقد نشرها آسين بلا ثيوس بمجلة الأندلس عام

---

(١) يمكن الرجوع إلى الفصل الذى كتبته السيدة زينب عفيفى فى رسالتها التى تقدمت بها للحصول على درجة الماجستير من كلية البنات – جامعة عين شمس فى موضوع ابن باجة وآراؤه الفلسفية (مخطوط)

١٩٤٣م . ونشرها أيضاً الدكتور ماجد فخرى عام ١٩٦٨ مع مجموعة رسائل ابن باجه الإلهية .

١٣ - ابن بسام :

(أبو الحسن على) : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة - القسم الأول - المجلد الأول - لجنة التأليف والترجمة والنشر - الطبعة الأولى سنة ١٩٣٩م - القاهرة .

١٤ - ابن بشكوال :

الصلة فى تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وأدبائهم - دار الثقافة الإسلامية - القاهرة سنة ١٩٥٥م .

١٥ - ابن تيمية :

درء تناقض العقل والنقل - الجزء الأول - القسم الأول - تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة ١٩٧١م

١٦ - ابن تيمية :

الرد على المنطقيين - المطبعة القيمة - بومباى ١٩٤٩م .

١٧ - ابن جلجل :

(أبو داود سليمان بن حسان الأندلسى) : طبقات الأطباء والحكماء - تحقيق فؤاد سيد - مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية - القاهرة سنة ١٩٥٥م .

١٨ - ابن حزم :

(أبو محمد على بن أحمد) : الفصل فى الملل والأهواء والنحل - الطبعة الأولى - المطبعة الأدبية - القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

١٩ - ابن حزم :

(أبو محمد على بن أحمد) : الإحكام فى أصول الأحكام - القاهرة - الطبعة الثانية .

٢٠ - ابن حنين :

(إسحق) : كتاب النفس - نشره الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى مع «تلخيص ابن رشد لكتاب النفس» - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠م .

٢١ - ابن خاقان :

(الفتح) : قلائد العقيان فى محاسن الأعيان .

٢٢ – ابن خلدون :

المقدمة – تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى – الطبعة الأولى سنة ١٩٦٠م – لجنة البيان العربى – القاهرة .

٢٣ – ابن خلكان :

(أبو العباس شمس الدين أحمد محمد بن أبى بكر) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٨م .

٢٤ – ابن سبعين :

(عبد الحق) : رسائل – حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى – القاهرة سنة ١٩٦٥م – الدار المصرية للتأليف والترجمة

٢٥ – ابن سوار :

(أبو الخير الحسن البغدادى) : مقالة فى أن دليل يحيى النحوى على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً . نشر هذه المقالة الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتاب «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٥٥م .

٢٦ – ابن سينا :

الشفاء (القسم المنطقى والقسم الطبيعى والقسم الإلهى)[1]

٢٧ ابن سينا :

الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعى والقسم الإلهى) – طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧م – دار المعارف .

٢٨ – ابن سينا :

النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية – طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م

٢٩ – ابن سينا :

عيون الحكمة – تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى – القاهرة سنة ١٩٥٤م – المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية .

---

(١) يمكن الرجوع إلى الفصل الثانى من الباب الأول من كتابنا «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» لمعرفة تفصيلات كثيرة عن هذا الكتاب وغيره من كتب لابن سينا . وراجع أيضاً ماكتبناه عن كتاب الشفاء (السماع الطبيعى) فى مجلة تراث الإنسانية (مجلد ٨ – عدد ١ عام ١٩٧٠ – القاهرة .

٣٠ – ابن سينا :

رسالة أضحوية فى أمر المعاد – طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩م .

٣١ – ابن سينا :

رسالة حى بن يقظان – نشرها Mehren مع شرح لها – طبعة ليدن – عام ١٨٨٩م .

٣٢ – ابن سينا :

التعليقات – تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى – القاهرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣م

٣٣ – ابن صاعد الأندلسى :

طبقات الأمم – تحقيق الأب لويس شيخو اليسوعى – المطبعة الكاثوليكية – بيروت – سنة ١٩١٢م .

٣٤ – ابن رشد :

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال – نشرة القاهرة سنة ١٨٩٥م

٣٥ – ابن رشد :

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة – نشرة القاهرة سنة ١٩٥٥م

٣٦ – ابن رشد :

تهافت التهافت – طبعة القاهرة سنة ١٩٠١م .

٣٧ – ابن رشد :

هل يتصل بالعقل الهيولانى ، العقل الفعال وهو متلبس بالجسم . نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى مع «تلخيص كتاب النفس لابن رشد» – القاهرة سنة ١٩٥٠م .

٣٨ – ابن رشد :

تفسير ما بعد الطبيعة – تحقيق الأب موريس بويج فى ثلاثة مجلدات من سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٥٢م – بيروت – المطبعة الكاثوليكية .

٣٩ – ابن رشد

تلخيص ما بعد الطبيعة – تحقيق الدكتور عثمان أمين – الطبعة الثانية سنة ١٩٥٨م – القاهرة .

٤٠ – ابن رشد :

تلخيص كتاب السماع الطبيعى لأرسطو – طبعة حيد آباد الدكن مع مجموعة سنة ١٩٤٧م .

٤١ – ابن رشد :[1]

تلخيص كتاب البرهان لأرسطو – مخطوط مع مجموعة كتب ابن رشد المنطقية (المقولات – القضايا – القياس)

٤٢ – ابن طفيل :

حى بن يقظان – طبعة أحمد أمين – دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٤٩م . وهذا الكتاب فى غنى عن التعريف .

٤٣ – ابن طملوس :

(أبو الحجاج يوسف بن محمد) : المدخل لصناعة المنطق – الجزء الأول – مدريد سنة ١٩١٦م – المطبعة الأبيرقه – تحقيق ميخائل آسين بلاثيوس .

٤٤ – ابن فرحون المدنى :

كتاب الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب – الطبعة الأولى سنة ١٣٢٩ هـ – مطبعة السعادة – القاهرة .

٤٥ – ابن ميمون (موسى) :

رد موسى القرطبى على جالينوس فى الفلسفة والعلم الإلهى – صححه الدكتور يوسف شخت والدكتور ماكس مايرهوف – نص موجود بالمجلد الخامس – الجزء الأول من مجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة سنة ١٩٣٧م .

٤٦ – أبو البركات :

(هبة الله على بن ملكا البغدادى) : المعتبر فى الحكمة (القسم الطبيعى والقسم الإلهى) الطبعة الأولى – حيدر آباد الدكن . كتاب غاية فى العمق .

٤٧ – أبو ريان :

(دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى – القاهرة – دار المعارف

---

(١) لمعرفة تفصيلات كثيرة عن مؤلفات وشروح ابن رشد ، يمكن الرجوع إلى كتابنا «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ص ٣٢٥ وما بعدها ، ومقالتنا بمجلة الفكر المعاصر «محاولات جديدة لتفسير تراث ابن رشد» (القاهرة – عدد نوفمبر ١٩٦٩) ومقالتنا بمجلة تراث الإنسانية – العدد الرابع من المجلد الرابع – القاهرة عام ١٩٧١م .

٤٨ - إخوان الصفا :

رسائل - طبعة بيروت - دار صادر سنة ١٩٥٧م

٤٩ - أفلوطين :

أثولوجيا أرسطو طاليس . نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه «أفلوطين عند العرب» القاهرة - دار النهضة العربية - الطبعة الثانية سنة ١٩٦٦م

٥٠ - أفلوطين :

التاسوعة الرابعة - ترجمها وقدم لها بمقدمة غاية فى العمق والدقة ، الدكتور فؤاد زكريا وراجعها الدكتور محمد سليم سالم - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٠م .

٥١ - إقبال :

(دكتور محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام - ترجمة عباس محمود - القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - سنة ١٩٥٥م .

٥٢ - الأشعرى :

(أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين - طبعة محمد محيى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى - سنة ١٩٥٠م .

٥٣ - الأشعرى :

اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع - نشرة الدكتور حموده غرابة - القاهرة - مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٥م .

٥٤ - الأفروديسى :

(الإسكندر) : مقالة فى أن الكون إذا استحال . استحال من ضده أيضاً معاً على رأى أرسطو طاليس . وهى شرح لقول أرسطو فى الكون والفساد ، أن الشىء المكون يستحيل من عدم ويستحيل من ضده معاً . طبعها الدكتور عبد الرحمن بدوى (أرسطو عند العرب) - القاهرة - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٧م .

٥٥ - الإيجى :

(عضد الدين) : المواقف (ثمانية أجزاء) ، مع شرح السيد الجرجانى وحاشيتى السيالكوتى وحسن جلبى . وهذا الكتاب فى غنى عن التعريف - القاهرة - سنة ١٩٠٧م .

٥٦ – الباقلانى :

(أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد – تحقيق الأب ريتشارد مكارثى اليسوعى – المكتبة الشرقية – بيروت – سنة ١٩٥٧م .

٥٧ – البطليوسى :

(أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد) : الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة – نشرة محمد زاهد بن الحسن الكوثرى – القاهرة سنة ١٩٤٦م

٥٨ – البيهقى :

تاريخ حكماء الإسلام – تحقيق محمد كرد على – مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق – مطبعة الترقى سنة ١٣٦٥ هـ – ١٩٤٦م .

٥٩ – التفتازانى :

(د . أبو الوفا) : الإنسان والكون فى الإسلام – القاهرة – دار الثقافة للنشر – سنة ١٩٧٥م .

٦٠ – التفتازانى :

(سعد الدين) : شرح العقائد النسفية – المطبعة الأزهرية المصرية – الطبعة الأولى سنة ١٩١٣م .

٦١ – التهانوى :

(محمد على الفاروقى) : كشاف اصطلاحات الفنون – الجزء الأول والثانى قام بتحقيقها الدكتور لطفى عبد البديع – أما الطبعة القديمة فهى طبعة كلكتا سنة ١٨٩٢م .

٦٢ – التوحيدى :

(أبو حيان) : الإمتاع والمؤانسة – تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة سنة ١٩٤٢م .

٦٣ – الجر :

(دكتور خليل وحنا الفاخورى) : تاريخ الفلسفة العربية – دار المعارف – بيروت سنة ١٩٥٧ (الجزء الأول) سنة ١٩٥٨ (الجزء الثانى) .

٦٤ – الجوينى :

(أبو المعالى) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد – تحقيق الدكتور محمد

يوسف موسى ، وعلى عبد المنعم عبد الحميد – مكتبة الخانجى – القاهرة – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ م .

٦٥ – الدانى :

(أبو الصلت) : تقويم الذهن – طبع بالنثيا – المكتبة الأبيرقة – مدريد سنة ١٩٤٥م

٦٦ – الدوانى :

(الجلال) : العقائد العضدية ومعه حاشيتا السيالكوتى ومحمد عبده – الطبعة الأولى – المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢هـ – القاهرة .

٦٧ – الرازى :

(فخر الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا – القاهرة – المطبعة الخيرية – سنة ١٣٢٥ هـ (فى جزأين) .

٦٨ – الرازى :

(فخر الدين) : المباحث المشرقية (فى جزأين) حيد آباد الدكن سنة ١٣٤٣هـ – ١٩٢٤م .

٦٩ – السجستانى :

(أبو يعقوب) : إثبات النبوات – تحقيق عارف تامر سنة ١٩٦٦ – دار المشرق – بيروت – لبنان .

٧٠ – الشهرستانى :

(محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل – نشرة محمد سيد كيلانى – طبعة القاهرة – مصطفى الحلبى سنة ١٩٦١م .

٧١ – الشهرستانى :

(محمد بن عبد الكريم) : نهاية الإقدام فى علم الكلام – تصحيح الفريد جيوم – أكسفورد – لندن – سنة ١٩٣١م .

٧٢ – الشيرازى :

(صدر الدين) : الأسفار الأربعة – طبعة طهران – طبعة هجرية فى أربعة مجلدات .

٧٣ – الطوسى :

(نصير الدين) : شرح الإشارات والتنبيهات – نشرة القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ

٧٤ - الطويل :

(دكتور توفيق) : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى - القاهرة - دار النهضة العربية سنة ١٩٦٨م .

٧٥ - العراقى :

(محمد عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٨م .

٧٦ - العراقى :

(محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٧١م .

٧٧ - العراقى :

(محمد عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بالقاهرة الطبعة الخامسة ١٩٧٦م .

٧٨ - العراقى :

(محمد عاطف) : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بالقاهرة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٥م .

٧٩ - العراقى :

(محمد عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف بالقاهرة الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٥م

٨٠ - الغزالى :

(أبو حامد) : تهافت الفلاسفة - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥ - دار المعارف .

٨١ - الغزالى :

(أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية .

٨٢ - الغزالى :

(أبو حامد) : إحياء علوم الدين - القاهرة - دار إحياء الكتب العربية .

٨٣ - الغزالى :

(أبو حامد) : المنقذ من الضلال - القاهرة سنة ١٩٥٥م

٨٤ – الغزالى :

(أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة – الطبعة الثانية سنة ١٩٣٦م المطبعة المحمودية التجارية – القاهرة .

٨٥ – الغزالى

(أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد – مكتبة الحسين التجارية .

٨٦ – الفارابى :

(أبو نصر) : مقالة فى معانى العقل – طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧م

٨٧ – الفارابى :

(أبو نصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة – طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨م – مكتبة الحسين التجارية .

٨٨ – الفارابى :

(أبو نصر) : فصوص الحكم – الطبعة الأولى سنة ١٩٠٧م – القاهرة .

٨٩ – الفارابى :

(أبو نصر) : الجمع بين رأيى الحكيمين ، أفلاطون الإلهى وأرسطو – القاهرة – مطبعة السعادة سنة ١٩٠٧م .

٩٠ – الفارابى :

(أبو نصر) : عيون المسائل – القاهرة سنة ١٩٠٧م

٩١ – الفارابى :

(أبو نصر) : إحصاء العلوم – تحقيق الدكتور عثمان أمين – دار الفكر العربى – القاهرة – الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨م .

٩٢ – الفارابى :

(أبو نصر) : كتاب الحروف – تحقيق الدكتور محسن مهدى – دار المشرق – بيروت .

٩٣ – الفارابى :

(أبو نصر) : فلسفة أرسطو طاليس : تحقيق الدكتور محسن مهدى – بيروت – ١٩٦١م

٩٤ – الكندى :

رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى – تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة سنة ١٩٥٠ م (ضمن مجموعة رسائل الكندى الفلسفية).

٩٥ – الكندى :

رسالة فى الفاعل الحق الأول التام – تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده

٩٦ – الكندى :

رسالة فى الجواهر الخمسة – تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده (ضمن رسائل الكندى الفلسفية) .

٩٧ – الكندى :

رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم – تحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده

٩٨ – الكندى :

رسالة فى علة الكون والفساد .

٩٩ – المراكشى :

(عبد الواحد) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب – الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩م – المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة .

١٠٠ – المقرى :

(أحمد) : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب – الطبعة الأولى سنة ١٣٠٢هـ – القاهرة – المطبعة الأزهرية المصرية .

١٠١ – الناصرى :

الاستقصا لدول المغرب الأقصى .

١٠٢ – أمين[1] :

(دكتور عثمان) : الفلسفة الرواقية – القاهرة – مكتبة الأنجلو المصرية .

---

(١) توفى فى ١٩٧٨/٥/١٧م . وقد فقد العالم العربى والإسلامى بوفاته أستاذاً من أعظم أساتذة الفلسفة فى مصرنا المعاصرة . وقد أثرى الحياة الفلسفية ثراء عظيماً بمؤلفاته وترجماته وتحقيقاته . وكان أستاذ الجيل وأجيال من طلاب الفلسفة فى مصر وبلدان العالم العربى الأخرى . وقد شرفنى أن تلقيت العلم على يديه عدة سنوات . لقد توفى فى وقت كنا فى أمس الحاجة إليه ، وقت انتشر فيه أناس تحسبهم أساتذة وهم ليسوا بأساتذة بل أشباه دارسين حشروا أنفسهم فى دائرة الفلسفة والفلسفة منهم براء .

١٠٣ – بالنثيا :

تاريخ الفكر الأندلسى – الترجمة العربية للدكتور حسين مؤنس – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥ م – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة .

١٠٤ – بدوى :

(دكتور عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين جزء ١ ، جزء ٢ – بيروت – دار العلم للملايين سنة ١٩٧١م .

١٠٥ – برقلس :

حجج برقلس على قدم العالم – تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن : الأفلاطونية المحدثة عند العرب) – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٥٥م

١٠٦ – برقلس :

الإيضاح فى الخير المحض (كتاب العلل) : حققه الدكتور عبد الرحمن بدوى (ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٥٥م .

١٠٧ – بينيس :

مذهب الذرة عند المسلمين – ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م .

١٠٨ – ثامسطيوس :

شرح مقالة اللام – الترجمة العربية القديمة لإسحق بن حنين – تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب «أرسطو عند العرب» مكتبة النهضة المصرية – القاهرة سنة ١٩٤٧م .

١٠٩ – دى بور :

تاريخ الفلسفة فى الإسلام – الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده – الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٤م – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة .

١١٠ – رجب :

(دكتور محمود) : الاغتراب (دراسة فى أزمة الإنسان) – القاهرة – دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٨ م .

١١١ – رجب .

(دكتور محمود) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين – الإسكندرية – منشأة المعارف

١١٢ – ريشنباخ :

(هانز) : نشأة الفلسفة العلمية – ترجمة الدكتور فؤاد زكريا – القاهرة – دار الكاتب العربى للطباعة والنشر .

١١٣ – زيدان :

(د . محمود فهمى) : فى النفس والجسد – الإسكندرية – دار الجامعات المصرية ١٩٧٨ م .

١١٤ – سارتون :

(جورج) : تاريخ العلم – الترجمة العربية فى عدة أجزاء بإشراف الدكتور إبراهيم مدكور – القاهرة – دار المعارف .

١١٥ – صبحى :

(دكتور أحمد محمود) : فى علم الكلام – مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية ١٩٧٨م . كتاب قيم بذل فيه مؤلفه جهداً كبيراً .

١١٦ – عبد الجبار :

(القاضى المعتزلى) : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل – القاهرة – فى عدة أجزاء

١١٧ – عفيفى :

(دكتور أبو العلا) : الأثر الفلسفى الإسكندرى فى قصة حى بن يقظان – مجلة كلية الآداب – جامعة الإسكندرية – مجلد ٢ عام ١٩٤٤ .

١١٨ – كرم :

(يوسف) : الطبيعة وما بعد الطبيعة – الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩ – دار المعارف – القاهرة .

١١٩ – محمود :

(دكتور زكى نجيب) : المعقول واللا معقول فى تراثنا الفكرى – دار الشروق سنة ١٩٧٥م .

١٢٠ – محمود :

(دكتور زكى نجيب) : تجديد الفكر العربى – بيروت – دار الشروق سنة ١٩٧١م

١٢١ – مدكور :

(دكتور إبراهيم بيومى) : فى الفلسفة الإسلامية – جزء ١ ، جزء ٢ – القاهرة دار المعارف .

١٢٢ – مدكور :

(دكتور إبراهيم بيومى) : أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية (القسم الخاص بالفلسفة) – القاهرة – الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٠م – الطبعة الأولى .

١٢٣ – مدكور :

(دكتور إبراهيم بيومى) دكتور خليل الجر ، دكتور فريد جبر ، دكتور عادل العوا ، دكتور ألبير نصرى نادر ، دكتور جميل صليبا) : الفكر الفلسفى فى مائة عام أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية فى الجامعة الأمريكية ببيروت سنة ١٩٦٢م .

١٢٤ – مكاوى :

(دكتور عبد الغفار) :مدرسة الحكمة – القاهرة – الدار القومية .

١٢٥ – نكرى :

(القاضى عبد النبى عبد الرسول الأحمد) : جامع العلوم الملقب بدستور العلماء فى اصطلاحات العلوم والفنون – الطبعة الأولى – مطبعة دائرة المعارف النظامية – حيدر آباد الدكن – ثلاثة أجزاء) سنة ١٣٢٩ هـ .

١٢٦ – نلينو :

(كارلو ألفونسو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى – الجامعة المصرية – سنة ١٩١١م – مكتبة المثنى ببغداد .

١٢٧ – هويدى :

(دكتور يحيى) : تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية – الجزء الأول (فى الشمال الإفريقى) – القاهرة – مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦٦م .

١٢٨ – ياقوت :

(الحموى الرومى البغدادى) . معجم البلدان – طبعة سنة ١٨٦٩م – جوتنجن .

ثانياً : المصادر والمراجع غير العربية

1— Allard (M): Le rationalisme d'Averroès d'Aprés une étude sur la Creation. Bulletin d'Etudes orientales d'Institut Français de Damas. Tome XIV 1952 — 1954.

2— Anawati et L. Gardet: Introduction à la Théologie Musulmane — Paris 1948.

وتوجد ترجمة عربية لهذا الكتاب فى ثلاثة أجزاء بعنوان « فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية » قام بها الدكتور صبحى الصالح والدكتور فريد جبر فى ثلاثة أجزاء — بيروت — دار العلم للملايين سنة ١٩٦٧م .

3— Arberry (A.J) : Avicenna on theology — London 1951.

4— Aristotle: Physica. English translation by R.P. Hardie and R.K. Gaye. London — Oxford Vol II[1] 1962.

5— Aristotle: Metaphysics. Revised text with introduction and Commentary by S.D. Ross — London — Oxford 1924. Two volumes.

وتوجد ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام حققها الدكتور عبد الرحمن بدوى . وترجم الدكتور أبو العلا عفيفى هذه المقالة عن نص Ross الذى نشرته جامعة أكسفورد بلندن .

6— Aristotle: De Anima. English translation by J.H. Smith. Vol III 1963.

7— Aristotle: The logic. English translation — 1963 — London — Oxford.

8— Aristotle: De generatione et Corruptione. English translation by H.H. Joachim — London — Oxford Vol 11. 1962.

9— Armstrong: An introduction to Ancient philosophy London — 1949.

10— Boer (T.J. de): Art "Philosophy" in Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol 9.

11— Born (Max): Natural philosophy of Cause and Chance — London — Oxford 1949

12— Brehier (E.): La philosophie du Moyen — Age. Paris.

13— Burnet (J): Greek philosophy. Thales to plato London 1943.

14— Collingwood (R.G): The idea of Nature — London — Oxford 1945.

15— Collingwood (R.G): An essay on Metaphysics — London — Oxford 1962.

16— Corbin (Henri): Histoire de la philosophie Islamique. Gallimard. 1964.

وللكتاب ترجمة عربية قام بها نصير مروة وحسن قبيس وراجعها موسى الصدر وعارف تامر — بيروت — لبنان سنة ١٩٦٦ .

---

(١) رقم المجلد فى الترجمة الإنجليزية التى صدرت تحت إشراف د. روس Ross

17— Crump (G. And E. Jacob): The legacy of the Middle ages. 1938.

كتب الجزء الخاص بالفلسفة G.R.S. Harris وللكتاب ترجمة عربية صدرت فى جزأين سنة ١٩٦٥م . وترجم القسم الخاص بالفلسفة الدكتور زكى نجيب محمود .

18— Dugat (G): Histoire de philosophes et destheologiciens Musulmans. Paris.

19— Duhem (P): Le systéme du monde, Histoire des doctrines Cosmologiques de platon à Copernic Tome I et IV. Paris. 1954.

20— Fakhry (Dr Majid): Islamic occasionalism and its Critique by Averroes and Acquinas— London 1958.

21— Gauthier (L): Etudes sur la philosophie d'Averroès Concernant son rapport avec celle d'Avicenna et de gazali. Paris 1948.

22— Gauthier (L): Ibn Rochd (Averroes) paris 1948.

23— Gauthier (L): La theorie d'Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris 1909.

24— Gilson (E): History of Christian philosophy in the middle ages 1955.

25— Gomperz (T): The greek thinkers. English translation by laurie Magnus. London 1949.

26— Hamelin (O): Le système d'Aristote. Paris 1931.

27— Hernandez (M.C): Histoire de la filosofia Espanola, filosofia Hispano Musulmana— Tomo I, Madrid 1957.

كتب المؤلف ستة فصول فى هذا الكتاب عن الفلسفة فى المشرق العربى ، وذلك مثل دراسته للفلسفة فى بلاد الإسبان (الأندلس) .

28— Inge (W.R): The philosophy of plotinus. Two volumes. London 1948.

29— Krans (Paul): Plotin Chez les arabes des Enneades. Bulletin de l'Institut d'Egypte. Tome XXIII, Session 1940— 1941. Le Caire— Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie orientale, 1941.

30— Lodge: The philosophy of plato. London 1956.
New— York 1903.

31—Macdonald : Development of Muslim Theology. New — York 1903.

32—Madkour (Dr I): La place d'Alfarabi dans l'ecole philosophique Musulmane. Paris 1934.

33— Munk: Mélanges de philosophie Juive et Arabe. Paris 1955.

34— Munk: "Tofail" Article dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Ad. Franck. Paris 1885. p. 1738— 1740.

35— O'leary (De lacy): Arabic thought and its place in history. 1953.

36— Plato: Plato's Cosmology. The Timaeus of plato. Translated by F.M. Cornford. London 1956.

37— Plato : Phaedo. English translation. London 1955.

ترجمها إلى العربية الدكتور زكى نجيب محمود — القاهرة سنة ١٩٤٥م . كما قام بترجمتها الدكتور

على سامى النشار فى كتابه « الأصول الأفلاطونية » جزء ١ ورقها على الأصل اليونانى الدكتور نجيب بلدى .

38 — Plato : Republic. English translation. London 1948.

قام بترجمتها ترجمة حديثة الدكتور فؤاد زكريا وراجعها على الأصل اليونانى الدكتور محمد سليم سالم .

39 — Quadri : La philosophie Arabe dans l'Europe Médieval. Des origines à Averroès. Traduit de l'Italien par Roland Huret. Paris 1960.

40 — Radhakrishnan: History of philosophy Eastern and Western. London — Vol I 1962.

41 — Renan: (E): Averroès et l'Averroisme. Paris 1949.

42 — Rousselot (X): Etudes sur la philosophie dans le moyen age. Paris.

43 — Rosenthal (F): on the knowledge of plato's philosoply in Islamic world. "Journal of Islamic Culture." 1941.

44 — Ross (S.D): Aristotle. London — Oxford 1953.

45 — Russell (B): History of western philosophy. London 1961.

وترجم الدكتور زكى نجيب محمود القسم الأول والقسم الثانى من هذا الكتاب (الفلسفة اليونانية وفلسفة العصر الوسيط) — القاهرة — لجنة التأليف والترجمة والنشر أما القسم الثالث (الفلسفة الحديثة) فقام بترجمته الدكتور محمد فتحى الشنيطى .

46 — Saliba (Dr Jemil): Etude sur la Metaphysique d'Avicenna. Paris 1927.

47 — Sarton (G): Introduction to the historyof of science.

48 — Sharif (M.M): History of Muslim philosophy Two Volumes 1963.

49 — Stace (W.T): Time and Eternity (An essay in the philosophy of Religion). 1952.

50 — Taylor (A.E): Plato. The man and his work. London 1952.

51 — Taylor (A.E): A Commentary on plato's timaeus. London.

52 — Taylor (A.E): Elements of metaphysics — London — Methuen 1952.

53 — Thilly (F): History of philosophy. New — York 1929.

54 — Vaux (Carra de): Les penseurs de l'Islam. Paris. 1920 — 1923.

55 — Walzer (R.R): Article "Arabic philosophy" in Encyclopaedia Britannica vol II — 1964 — London.

56 — Wensinck (A.J): The Muslim Creed. London.

57 — Whittaker (Thomas): The Neo — Platonists. Study in the history of Hellenism — London Cambridge 1901.

58 — Wulf (Maurice de): History of Mediaeval philosophy Two volumes — London — 1935.

كتب للمؤلف

١ - النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٥ - سلسلة العقل والتجديد - الكتاب الخامس.

٢ - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١م - مكتبة الدراسات الفلسفية.

٣ - مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨م - الطبعة الثامنة (الكتاب الأول من سلسلة العقل والتجديد).

٤ - تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨ - الطبعة الخامسة (الكتاب الثانى من سلسلة العقل والتجديد).

٥ - ثورة العقل فى الفلسفة العربية - دار المعارف بمصر سنة ١٩٨٥ - الطبعة الخامسة (الكتاب الثالث من سلسلة العقل والتجديد).

٦ - الفلسفة الإسلامية - دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٨م - (سلسلة «كتابك»)

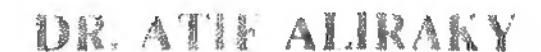
٧ - الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل - دار المعارف بمصر - (الكتاب الرابع من سلسلة العقل والتجديد) - الطبعة الرابعة ١٩٨٥.

٨ - المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف بمصر - الطبعة الثانية ١٩٨٥ (الكتاب السادس من سلسلة العقل والتجديد)

رقم الإيداع	٩٢/٩٥١٩
الترقيم الدولى	I.S.B.N. 977 - 02 - 3889 - 9

٣/٩٢/٣٨

جولدن ستار للطباعة



METAPHISICS
IN PHILOSOPHY OF IBN TUFAIL

DAR-AL-MAAREF

